Contzen, Benedikt,

Die Regel des heiligen Antonius Eine Studie ; Beil. zum Jahresbericht d. humanist. Gymnasiums Metten für d. Schuljahr 1895/96

Metten 1896

(Antonius)
Contzen

Die

Regel des heiligen Antonius.

Eine Studie

von

P. Benedikt Contzen, O. S. B.

Beilage zum Jahresberichte

des humanistischen Gymnasiums Metten

für das Schuljahr 1895/96.

1. Kapitel.

Der heil. Antonius. Das Äußere der Regel.

1. Nächst der Regel des heil. Pachomius ist unter den alten ägyptischen Mönchsregeln jene, welcher die vorliegenden Blätter gewidmet sind, die meistgenannte, und zwar des Mannes wegen, dem sie zugeschrieben wurde.

Dies war der heilige Antonius der Große. Die Geschichte nennt ihn den Vater der Mönche, dessen Größe verflochten erscheint mit der Größe des Biographen, dem wir die meisten Nachrichten über sein Leben verdanken.

2. Es erwähnt wohl auch Palladius in seiner Historia Lausiaca des heil. Antonius öfters, ebenso Sozomenus, Hieronymus u. A.,[1]) aber den weitesten Kreisen wurde der wunderbare Mann aus dem Lande der Rätsel bekannt durch den heil. Athanasius den Großen, den gefeierten Bischof von Alexandrien, welcher die immer wieder gelesene Vita Sti. Antonii[2]) schrieb.

3. Freilich haben von den Magdeburger Centuriatoren an bis herunter auf Weingarten[3]) manche dieses Werk dem heil. Athanasius abgesprochen. Allein dieser Kritik gegenüber meinte schon früher von der

1) Die Literatur über Antonius in Nouvelle Biographie universelle. Paris 1852. 2,821 suiv. U. Chevalier Répertoire 146 suiv. 2418 suiv. O. Bardenhewer Patrologie. Freiburg 1894. S. 244. Fabricius Bibl. graec. Ed. II. Hamb. 1804. 9,261 sqq.

2) Migne, P. gr. 26,823—978 nach der Ausgabe der Mauriner und mit der Bearbeitung des Evagrius; vgl. Boll. AA. SS. 17. Jan.

3) Zeitschr. f. Kirchengesch. 1,10 ff., 545 ff. (1877) und in Herzog und Plitt Real-Enc. 10,766 ff.

einen Seite Schröckh,[1]) man habe nur soviel wahrscheinlich gemacht, daß das Buch Verfälschungen erlitten habe, während von der andern Seite Möhler[2]) annahm, daß Athanasius nur manches hinzugesetzt habe, weil „hie und da gar zu deutliche Spuren davon" seien.

Nach den neuesten Untersuchungen aber ist die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schrift nicht mehr in Zweifel zu ziehen,[3]) so daß sie als Grundlage für unsere Kenntniß vom Leben des heil. Antonius dienen kann.

4. Antonius war geboren zu Komi in Oberägypten im Jahre 251. In seiner Jugend begnügte er sich damit, seine ägyptische Muttersprache lesen und schreiben zu lernen,[4]) verschmähte aber, um allen Umgang mit anderen jungen Leuten zu vermeiden, die Erlernung der griechischen Wissenschaften, obwohl es an natürlichem Geiste und Scharfsinn ihm nicht fehlte. Nach dem Tode seiner Eltern verschenkte er im Alter von etwa zwanzig Jahren den größten Theil seines Vermögens, nach vier Jahren den Rest desselben und zog sich in die Wüste zurück. Hier begann er, unter Führung eines greisen Asceten, sein strenges Einsiedlerleben und jenen beharrlichen Kampf gegen die Versuchung, wodurch er so groß wurde. Weder sein wunderbares Leben noch seine Wohnstätte konnten lange verborgen bleiben; um aber die geliebte Einsamkeit nicht zu verlieren, wechselte er mehrmals seinen Aufenthaltsort. Endlich ließ er sich dauernd nieder auf dem Berg Kolzim,[5]) später nach ihm Antoniusberg genannt, — im Jahre 312. Hier starb er am 17. Januar 356, im Alter von 105 Jahren, vom Herrn zu sich gerufen, ohne daß Altersgebrechen ihn viel belästigt hätten.

5. Seine providentielle Bedeutung für die Mit- und Nachwelt bestand nicht blos in der hervorragenden Übung des Ascetenlebens: das

---

1) Kirchengesch. Lpz. 1778. 5,154.

2) Athanasius d. Gr., 2. Aufl., Mainz 1844, S. 381; vgl. hiezu Mayer, nächste Note.

3) J. Mayer im „Katholik" 1886; A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halis Sax 1886. Überblick über die Geschichte der Streitfrage bei Mayer, I 503 ff.; kürzer von U. Berlière, Revue bénédictine 8,54 s. (1891).

4) Boll. Jan. 2,119; Tillemont Mémoires pour servir à l'histoire de six premiers siècles. Brux. 1715. 7,1179; Rohrbacher, Gesch. der kathol. Kirche. Münster 1873. 6,114.

5) In der Nähe des Rothen Meeres; über seine Lage s. Biogr. univ. l. c.

thaten auch andere. Sie offenbarte sich vielmehr darin, daß er einem bisher oft einseitigen Einsiedlerleben den rechten Weg anwies, es in seinem Grunde vertiefte und dadurch seinen Wert hob. Sie zeigte sich in dem Erfolge, daß er Mittelpunkt und Haupt wurde für alle diejenigen, welche vereinzelt nach dem Ziele suchten, es wegen ihrer Vereinzelung aber oft genug nicht fanden. [1])

Viele blieben seine Schüler, ohne in Genossenschaften sich zu vereinigen; andere aber verwandelten ihr bisheriges Eremitenleben in das der Cönobiten. War ihr Zusammenleben auch noch nicht so organisiert, wie es später durch Pachomius geschah, so waren doch die Ansätze einer gemeinschaftlichen Lebensweise gegeben. Und deshalb kommt dem heiligen Antonius mit Recht der Namen eines Vaters der Mönche zu. Mehrere alte Klöster, besonders Aium, Pispir u. a., führen ihren Ursprung auf ihn zurück, wenn das auch nur in gewissem Sinne richtig ist; eine eigentliche Klostergründung des hl. Antonius läßt sich nicht nachweisen.

6. Mit seinem Namen geschmückt liegt nun eine Sammlung von Vorschriften für das ascetisch-monastische Leben vor, welche die Bezeichnung führt „Regel des heiligen Antonius des Großen, gegeben für seine Söhne, die Mönche, welche ihn im Kloster Nakalon darum baten.“

7. Wir besitzen dieselbe in doppelter Recension. Die eine, bekanntere, gibt Lucas Holste (Holstenius) in seiner Sammlung von Ordensregeln, welche mit der Überschrift erschien: „Codex Regularum monasticarum et canonicarum, quas SS. Patres monachis, canonicis et virginibus sanctimonialibus servandas praescripserunt, collectus olim a S. Benedicto Anianensi abbate etc.“ Die Sammlung wurde im Druck erst abgeschlossen nach dem Tode Holstes, zu Rom im Jahre 1661. Die in Deutschland verbreitetste Ausgabe aber, „mit kritisch-historischen Bemerkungen“ des Priors im Schottenkloster S. Jakob zu Regensburg, P. Marian Brockie, wurde nach dessen Hinscheiden durch ein nicht genanntes Mitglied des nämlichen Hauses der Oeffentlichkeit übergeben, Augsburg 1759. [2])

1) S. die schöne Darstellung von Möhler, Gesammelte Schriften. Regensburg 1840. 2,176 ff.

2) Abgedruckt bei Migne, P. l 103, 393—700; die Regula Sti Antonii auch P. gr. 40, 1065 - 1074.

8. Nach dem Titel erhebt das Werk den Anspruch, der Liber Regularum diversorum Patrum des heil. Benedikt von Aniane zu sein, welcher „Jahrhunderte lang so gut wie verschollen und vergessen war“, und von dem Hugo Menard noch im Jahre 1638 sprechen konnte: „an iste liber adhuc exstet, non mihi compertum est.“ Holste führte seine Veröffentlichung zurück auf die Abschrift eines im Besitze der Canonici regulares domus B. Virginis in Köln befindlichen Codex, und dieser selbst war abgeschrieben von einem antiquissimum exemplar huius collectionis zu St. Maximin bei Trier. [1])

In Köln fand nun Seebaß vor zwei Jahren (1894) eine Abschrift des Codex Regularum, angefertigt von Arnold Losen 1467 im Hause der Regular-Kanoniker zu Gaesdonk, welche aber nicht identisch ist mit derjenigen Abschrift, welcher Holste seine Sammlung entnahm. Allein es ist kein Zweifel, daß beide zurückgehen auf den sehr alten Codex von St. Maximin bei Trier. [2])

In diesem von Seebaß eingesehenen Codex in Köln aber fehlt die Regel des heil. Antonius, [3]) die demnach von Holste einer andern Quelle entnommen sein muß. Diese Quelle kann aber nicht der Codex von St. Maximin sein. Denn Haeften hat diesen benützt, [4]) gibt daraus ein Verzeichnis der orientalischen Regeln, [5]) nennt aber mit keinem Worte eine Regel des heil. Antonius, auch dort nicht, wo er sich mit Beantwortung der Frage beschäftigt, ob der heilige Antonius eine Regel geschrieben habe. [6])

9. Es bleibt demnach, da Holste selbst keine weiteren Quellen bezeichnet, völlig unklar, woher er die von ihm gegebene Regula Sti Antonii hatte. Er wurde eben durch den Tod verhindert, die beabsichtigten Erläuterungen beizugeben, worin er sich wohl auch über die seinem Werke

---

1) S. die Dissertatio prooemialis von Leo Allatius cap. IV., in der Ausgabe von 1759 I p. XVII; Migne, P. l. 103, 414; vgl. dazu die Untersuchung von O. Seebaß über das Regelbuch Benedikts von Aniane in der Zeitschr. für Kirchengesch. 15, 244–260 (1895).

2) Seebaß, S. 247, 254.

3) S. 255.

4) B. Haeften Monasticarum disquisitionum Ll. XII. Antverp. 1644. P. II. p. 8.

5) p. 9.

6) p. 27 sq.

zugrunde liegenden Handschriften ausgesprochen haben würde, über welche wir jetzt mehrfach, besonders also auch bezüglich der „Regel des heiligen Antonius“, im Dunkeln sind. Wir wissen nicht einmal, ob seine Vorlage für die letztere in lateinischer Sprache geschrieben war, oder ob er sie aus einer andern Sprache übersetzte. Letzteres ist allerdings wegen des verschiedenen Stiles in seiner Regelausgabe sehr wenig wahrscheinlich.

10. Als Übersetzungswerk führt sich dagegen die zweite Recension ein, welche von der „Regel des heil. Antonius“ vorliegt, mitgeteilt durch den gelehrten Maroniten Abraham Ecchellensis (d. h. aus Eckhel, gest. 1664).[1]) Dieser veröffentlichte im Jahre 1646 nach einer aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammenden, in Rom befindlichen arabischen Handschrift: Sancti Antonii Magni Regulae, sermones, documenta, admonitiones, responsiones et vita duplex, gibt also hier unsere Regel nach der Übersetzung,[2]) welche er aus der arabischen Sprache angefertigt hat.

11. Der Unterschied zwischen den beiden Versionen ist ein unbedeutender. Inhaltlich stimmen sie vollständig überein, abgerechnet eine kleine Wiederholung, in cap. 20 nach H.-Br., welche bei A. E.[3]) fehlt, ebenso in der Reihenfolge der Vorschriften. In der Sprache müssen sich gewisse Verschiedenheiten zeigen, da es sich bei beiden um Übersetzungen, sehr wahrscheinlich sogar nach Vorlagen in verschiedenen Sprachen handelt, wobei jeder Übersetzer mehr oder weniger seine Eigenart zur Geltung bringt.

Hiebei möchte die Übersetzung des Abraham Ecchellensis nicht den Vorzug verdienen; sie ist wohl mehr geglättet und leichter verständlich, aber auch oft farbloser, während die von Holste gegebene markiger ist, mehr plastisch spricht, der Sitte der Orientalen gemäß, hie und da aber einige Dunkelheit nicht vermeidet. Jedenfalls aber sind die sprachlichen Unterschiede im allgemeinen nicht von Bedeutung.

12. Mehr in die Augen springend sind zwei äußere Verschiedenheiten: in der Ausgabe von Holste sind die Bestimmungen in 48

1) Vergl. Freib. K.-Lex. 2. Aufl. 1, 118 f.; Nouv. biogr. univ. 15, 621 s.

2) Abgedruckt bei Migne, P. gr. 40, 1065—1074, wo sie der Ausgabe von Holste-Brockie gegenübergestellt ist.

3) „H.-Br.“ bedeutet die Recension unserer Regel nach Holste-Brockie, „A. E.“ jene des Abraham Ecchellensis.

Kapitel geteilt, während Abraham Ecchellensis dieselben in 80 Kapiteln gibt. Dies rührt daher, daß bei letzterem einige kombinierte Vorschriften der ersteren Ausgabe, wobei mehrmals sich ganz heterogene Dinge zusammenfinden, in ihre Bestandteile zerlegt sind. Ebenso findet sich in der Übersetzung des Abraham Ecchellensis die Schlußformel nicht, welche Holste nach seinem 35. Kapitel hat, während eine solche die Regel bei beiden gleich beschließt.

13. Diese Schlußformel nach dem 35. Kapitel in der Ausgabe von Holste ist übrigens nicht ohne Bedeutung. Der Herausgeber leitet das nächste Kapitel nämlich ein mit den Worten: quae sequuntur, habentur in alio exemplari, und zeigt damit an, daß er diese Regel aus verschiedenen Quellen geschöpft hat; leider gibt er keine weitere Andeutung.

Es tragen aber auch die nun folgenden Kapitel 36—45 (nach A. E. 58—71) einen ganz anderen Charakter, wie die vorausgehenden. Während im ersten Teile die Vorschriften knapp und kurz gegeben sind, im Ausdrucke möglichst gedrängt, mehren sich im zweiten Teil die Worte. Hier werden, wenn auch nur andeutungsweise Beweggründe gegeben, welche dort fast ganz fehlen. Hier spricht mehr der Vater, dort der Gesetzgeber. Von Kapitel 46—48 (H.-Br.; nach A. E. das 72.—80. Kapitel) aber kehrt die Redeweise des ersten Teiles wieder. —

Wollen wir nun zunächst den Inhalt der Regel kennen lernen und dann die Frage nach ihrem Verfasser zu beantworten suchen.

---

2. Kapitel.

Inhalt der Regel.

14. In dem eben gezeichneten Rahmen sind die 48 oder nach A. E. 80 Kapitel nicht in irgendwelcher systematischen Ordnung miteinander verbunden, sondern ohne jeden ersichtlichen Plan reiht sich Gebot an Gebot, so daß oft die fremdartigsten Dinge unmittelbar aufeinander folgen. Doch selbst bei Verbindung des Zusammengehörigen, das da und dort zerstreut ist, ergibt sich kein vollständiges Gefüge monastischen oder auch ascetischen

Lebens. Die Anordnung des Einzelnen und des Ganzen ruft den unabweisbaren Eindruck des Gelegentlichen, Zufälligen oder Excerptartigen hervor. Was aber vorgeschrieben wird, ist mit Kraft und, besonders im zweiten Teile, mit Salbung gesagt.

15. Die Bedeutung der Vorschriften wird sehr hoch gestellt, sie werden auf göttliche Eingebung zurückgeführt; der Gesetzgeber sagt in der Einleitung: Has praescribo Regulas, prout loquetur Dominus per os meum. Darum aber auch die Verbindlichkeit derselben, so daß das Wort der Schrift auf sie in Anwendung gebracht wird: Qui vero solverit aliquid ex eis, vilis vocabitur in regno coelorum.[1]) Es ist ein Joch, welches der Mönch auf sich nimmt (Exord.), ein Band, welches ihn an seinem Stande festhält (nec ligabis illum monachum, cap. 3 nach H.-Br., wofür A. E in cap. 4 mehr abgeblaßt nec hos monachos recipias hat).

16. Am dürftigsten sind die Bestimmungen, welche die Organisation des Ganzen und das gegenseitige Verhältnis der Glieder anordnen oder besprechen. Es ist dieser Mangel aber erklärlich, wenn wir die Regel mehr für die Bedürfnisse von Eremiten als von Cönobiten berechnet[2]) oder auch als ascetische Ergänzung einer andern organisierenden Klosterregel ansehen.

17. Immerhin fehlen nicht gänzlich die Anhaltspunkte, welche auf genossenschaftliches Leben hindeuten. Schon der Titel, welchen beide Recensionen, wenn auch in etwas verschiedener Form führen, läßt auf eine Gemeinschaft schließen, besonders in der Leseart von H.-Br.: Regulae ac praecepta S. P. N. Antonii ad filios suos monachos, petentes hoc ipsum ab eo in monasterio Nakalon.[3])

Der Ausdruck Monasterium bezeichnet nun allerdings zunächst und ursprünglich eine Einsiedelei,[4]) wie es im Deutschen am kürzesten übersetzt werden mag. Aber doch hat das Wort auch schon in der ältern

1) Nach Matth. 5,19. So bei H.-Br.; A. E. führt die Stelle etwas genauer nach der Vulgata an.

2) So Brockie in seiner Observ. critica; Migne, P. l. 103, 423.

3) Über dieses Kloster waren weitere Angaben nicht aufzufinden.

4) Cassian, Conl. 18,10. Ed. Petschenig. Vindob. 1886, p. 517. — Vgl. Kraus, Real-Encycl. d. christl. Alterth. 2,412; Thomassinus, Vet. et nov. Eccl. Discipl. P. 1. l. 3. c. 23. (Mogunt. 1787. 3,171).

Zeit zuweilen die Bedeutung von Kloster, so z. B. bei Pachomius, dessen Gründungen ebenso Coenobia wie Monasteria genannt werden;[1]) so in den dem heil. Antonius zugeschriebenen Sentenzen.[2]) Auch kennt der heil. Athanasius schon Klöster, welche er mit diesem Ausdruck bezeichnet.[3])

In unserem Falle spricht nun für diese, später herrschende Bedeutung des Wortes ganz sicher die Mehrzahl der Monachi, welche als Bewohner des „Monasterium" erscheinen. Man kann darunter ebensowohl ein eigentliches, völlig organisiertes Kloster verstehen, als vielleicht auch eine Anachoreten-Genossenschaft, welche eines einigenden Bandes, also der Anfänge späterer Organisation, nicht ganz entbehren konnte und so den Übergang vom Eremiten- zum Cönobitenleben darstellte.

Dieselbe Bedeutung hat das Wort an verschiedenen andern Stellen der Regel selbst, so z. B. in cap. 11 (H.-Br., cap. 15 nach A. E.); hier wird vorgeschrieben, einen noch nicht eingekleideten Jüngling, welcher Ärgernis erregt, aus dem Monasterium zu jagen. In cap. 8 (H.-Br., cap. 12 A. E.) ist die Rede von den Infirmis des Monasterium, es wird also eine Genossenschaft vorausgesetzt. Cap. 18 (H.-Br., cap. 26 A. E.) verbietet, in den exedris des monasterium sich niederzusetzen; wo aber eine exedra (offene Galerie, oder auch Sprachzimmer u. dgl.) vorhanden ist, kann es sich nicht mehr um eine einzelne Zelle handeln. Cap. 22 (H.-Br., cap. 32 A. E.) mahnt, nichts zu unternehmen, ohne den Pater monasterii gefragt zu haben, dies bedingt aber auch mindestens das Zusammenleben von mehreren. Anders allerdings in cap. 26 (H.-Br., cap. 42 A. E.), wo es heißt, daß der Mönch von der Feldarbeit ohne Säumen zum monasterium zurückkehren soll. Hier ist an sich ebensowohl die zur Zeit des heil. Antonius vorherrschende Bedeutung von Einzelwohnung, Zelle zulässig, als die von Kloster. Weil aber an allen andern Stellen der Regel das Wort im letzten Sinne gebraucht ist, so erscheint auch hier nur dieser statthaft.

Es muß auch auffallen, daß in den beiden vorliegenden Recensionen

---

1) Z. B. in Vita S. Pachom. c. 12; Migne, P. l. 73,236. Bei Rufinus (?) findet sich sogar ein Gegensatz zwischen eremitae und monasterium. Verb. Sen. (Ruf.) c. 5; Migne, l. c. 741.

2) „Si vis monachus esse, vade ad monasterium multorum fratrum." Migne, P. gr. 40,1084.

3) Z. Beisp. Vita S. Anton. cap. 44: *ἦν .... τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρωμέναι θείων χορῶν.* Migne, P. gr. 26, 908 u. ö.

der Regel das Wort monasterium immer gleichzeitig gebraucht wird, während jene Ausdrücke, welche unzweifelhaft den Wohnraum eines Einzelnen bezeichnen, nie übereinstimmen. So hat H.-Br. in cap. 7 domicilium, A. E. im entsprechenden cap. 10 habitaculum; H.-Br. in cap. 17 domicilium, A. E. in cap. 24 cella; H.-Br. in cap. 27 domus, A. E. im korrespondierenden cap. 45 cella; H.-Br. in cap. 40 cella, dagegen jetzt A. E. im gleichen cap. 65 cellula. Ohne daß gerade zu großer Wert auf jenes Zusammentreffen gelegt wird, kann es doch zum Schlusse führen: einmal daß im Original eine Bezeichnung stand, welche eine andere Auffassung nicht zuließ als das auch die Gemeinsamkeit ausdrückende monasterium; und dann daß der Verfasser das betreffende Wort in der letzten Bedeutung verstanden wissen wollte, da er es so scharf und konsequent unterscheidet von den verschieden gewählten Bezeichnungen für die den einzelnen Mönchen überwiesenen Wohnräume.

18. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, daß es sich um eine Genossenschaft handelt, ruht in der Vorschrift: Corripe filios tuos, nec parcas; quia ipsorum damnatio a te exigetur, cap. 51 (A. E., H.-Br. hat hier in cap. 31 den Singular filium ..... illius). Daß es sich nur um Söhne im geistigen Sinne handeln kann, liegt auf der Hand. Denn wenn auch manche jener alten Asceten vor ihrem Eintritt in das Kloster in anderen Verhältnissen gelebt haben mochten, so kann doch auf sie bei Abfassung einer so knappen Regel nicht solche Rücksicht genommen werden, wie eine andere Auslegung der Stelle ergeben würde. Dies als selbstverständlich vorausgesetzt, begründet der Plural filii bei A. E. den Schluß auf ein wenigstens einigermaßen geordnetes Zusammenleben mit Überordnung und Unterordnung. Der Singular bei H.-Br. macht, wenn er etwa den ursprünglichen Sinn richtiger geben sollte, keine Schwierigkeit. Denn wenn man dabei zunächst auch an ein Verhältnis denken könnte ähnlich demjenigen, in welchem der heil. Antonius selbst zu dem Greise stand, der ihn in das ascetische, aber Eremitenleben einführte, [1]) so muß doch hier zum Vergleiche und Verständnisse cap. 22 (H.-Br.) beigezogen werden, wo vom Pater monasterii die Rede ist; denn der Begriff Filius weist auf den Begriff Pater hin. Und aus dieser Vergleichung ergibt sich, daß wir im Singular den allgemeinen Gedanken der geistigen Sohnschaft ausgedrückt sehen.

---

1) Vita S. Ant. cap. 3, cf. cap. 11; Migne, P. gr. 26, 843. 859.

Es ist hiemit zurgenüge bewiesen, daß die Regel höchst wahrscheinlich ein Kloster, mindestens aber eine gewiß einigermaßen gegliederte Genossenschaft voraussetzt und für sie bestimmt ist, nicht aber zu Eremiten spricht.

19. Haupt und Fundament der klösterlichen Ordnung ist der Obere. Jede religiöse Genossenschaft wird eben eine mehr oder weniger monarchische Verfassung haben, welche nicht selten allgemeine politische Verhältnisse von Zeit und Ort ihrer Entstehung reflektiert.

Unsere Regel beschränkt sich hierüber auf nur wenige Andeutungen. Nicht einmal in der Terminologie ist sie ganz klar; sie spricht von den seniores (cap. 22 nach H.-Br., A. E. hat im entsprechenden cap. 31 maiores), kennt aber auch einen Superior (cap. 45 H.-Br., cap. 71 A. E.) und einen Pater monasterii (cap. 22 H.-Br., cap. 32 A. E.).

20. Der Pater monasterii und der Superior muß ein und dieselbe Person sein, wofür der Gebrauch des Singular spricht, während die übrigen Bezeichnungen im Plural stehen. Er ist das Oberhaupt der Genossenschaft. Denn der Mönch soll kein Werk beginnen, es mag sein, welches es will, ohne ihn gefragt zu haben; eine Folge der Demut, also des Gehorsams ist es, daß er ihm nicht widerspricht — superiori ne respondeat. Offenbar ist es der Abt, welcher uns hier begegnet, was genügend im Namen Pater monasterii ausgesprochen ist.

Läßt nun auch die Regel nicht erkennen, welches nach allen Seiten seine Bedeutung, welches der Umfang seiner Rechte und Pflichten sei, so ist doch in hinreichender Weise angedeutet, daß ihm Gehorsam und Ehrerbietung gezollt werden muß. Die kurzen Bestimmungen, welche gegeben werden, genügen, um dem Unwesen derjenigen vorzubeugen, welche der heil. Hieronymus Remoboth, später der heil. Benediktus Sarabaiten nennt.

Von etwaigen andern Obern werden nur die seniores bezw. maiores erwähnt als Lehrmeister der Tugend. Darunter mögen diejenigen Glieder der Genossenschaft verstanden sein, welche schon länger und mit Erfolg den ascetischen Übungen lebten. Der Ausdruck seniores kommt ja auch sonst öfter vor, sowohl in dieser Bedeutung als zur Bezeichnung der Äbte.[1])

21. So wenig erschöpfend die Terminologie über die Obern spricht, ebensowenig verbreitet sie Licht über die Stellung derjenigen, für welche

---

1) Z. B. Verb. sen. Ruf. cap. 28; Migne, P. l. 73, 756 u. ö.

die Regel berechnet ist. Doch immerhin herrscht das Gesetz der Gleichberechtigung; denn die am häufigsten wiederkehrende Bezeichnung für die Genossen ist „Brüder“ (so cap. 2. 6. 17. 37. 46. 47 nach H.-Br., bezw. cap. 8. 24. 59. 74 nach A. E.). Für den erst später Eingetretenen wird in der Beziehung zum ältern Mitbruder der Ausdruck „Sohn“ gebraucht (cap. 3. 31 nach H.-Br., bezw. cap. 51 nach A. E.). Möglicherweise mag hiedurch ein Verhältnis ähnlich dem Noviziat angedeutet sein, da ausdrücklich zwischen Mönch und Sohn unterschieden wird,[1]) wenigstens nach der Recension von Holste-Brockie, während die von Ecchellensis die Vorschrift wieder in abgeschwächter Form gibt. Doch hat auch letztere einen Hinweis auf dieses Verhältnis, da sie den geistlichen Söhnen gegenüber die gleiche Disziplinarbefugnis ausspricht (cap. 51), wie jene (cap. 31); sie sollen mit Strenge erzogen werden,[2]) da ihre Verdammung den älteren Mönchen zur Schuld angerechnet werden würde.

Dort endlich, wo am ausführlichsten von den Wirkungen der Demut die Rede ist, genügt für den Mönch sogar die Bezeichnung homo, gerade als sollte damit gesagt sein, daß die Vollkommenheit des Mönches die höchste Stufe menschlichen Strebens darstellte (cap. 45 H.-Br., cap. 71 nach A. E.).

22. Nur flüchtige Hinweise gibt die Regel von der Aufnahme in die klösterliche Genossenschaft. Berechtigt die Aufnahme vorzunehmen, scheint die Gesamtheit der Brüder zu sein. Denn in den beiden Kapiteln, in welchen davon die Rede ist (3. 11 nach H.-Br., 4. 15 nach A. E.), wird in der Anrede der Singular gebraucht (ligabis, assumes, ejice), und da die Regel sich ausdrücklich als an die Mönche, nicht etwa an einen Abt gerichtet einführt, da aber auch nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Aufnahme jedem Einzelnen zusteht, so kann die betr. Vorschrift nur der ganzen Genossenschaft gegeben sein.

Als ausgeschlossen von der Aufnahme wird nur ein Jüngling erklärt, welcher Ärgernis erregt hat,[3]) bevor er das Mönchskleid angelegt; er

1) .... nec ligabis illum monachum, nec assumes in filium, cap. 3; A. E. hat hier nur nec hos monachos recipias.

2) Corrige filium tuum, nec parcas.

3) Für Begründung der analogen Bestimmung in der Regel des heil. Pachomius s. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg 1896. S. 136.

soll den Habit überhaupt nicht anziehen, sondern aus dem Kloster entfernt werden.

Die Einkleidung endlich wird allein als die Zeremonie genannt, welche die Übernahme der Ordenspflichten bezeichnet, also die späteren Gelübde vertritt.[1]) Sie ist die Form, unter welcher der Vertrag zwischen dem Aufzunehmenden und dem Kloster abgeschlossen wurde.[2]) —

Halten wir einen Augenblick inne und sehen wir zurück, so finden wir, daß der genossenschaftliche Charakter des Instituts klar und scharf zum Ausdruck kommt, während die Organisation des Klosters nur gelegentlich gestreift wird. Wir wollen dieses vorläufige Ergebnis für spätere Folgerungen festhalten.

23. Von hervorragender Wichtigkeit ist die Frage nach den Gelübden, da diese den Kern des monastischen Lebens bilden, seine Seele sind. In unserer Regel nun wird der Gegenstand von zweien derselben nur leise berührt, während der des dritten, der Armut, in deutlicheren Formen hervortritt. Nirgends aber findet sich ein Hinweis auf die Gelübde als solche und auf ihre Verbindlichkeit. Ist auch die Rede von dem festen Bande, welches den Mönch in seiner Lebensweise hält (cap. 3 nach H.-Br.), so wird diese Verpflichtung doch nirgends von einem Gelübde abgeleitet. Gott gegenüber vertritt der Vorsatz, hie und da vielleicht auch ein privates, nicht öffentliches Gelübde seine Stelle, der Genossenschaft gegenüber das Pactum oder Foedus, der Vertrag. Es kann dies auch nicht wunder nehmen, da vor dem Concil von Chalcedon Gelübde als wesentliche Bedingung des Mönchslebens sich nicht nachweisen lassen.[3])

24. Am klarsten ist die Armut genannt in cap. 45 (H.-Br., cap. 71 nach A. E.), wo sie als eines der Mittel erscheint, welche zur

---

1) Galt ja auch später bei den Kanonisten für die Jungfrauen das Velum conversionis für die conversio d. h. professio selbst. S. Glosse zu c. 16. C. 27 q. 1.

2) E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, bezeichnet 1, 336 die Aufnahme als Vertrag des Aufzunehmenden mit dem Kloster und zwar aufgrund von Reg. S. Basil. cap. 7 (Migne, P. l. 103, 499): pactum transgressi sunt. Als weitere Belegstelle könnte angeführt werden der dem heil. Antonius in den Mund gelegte Ausdruck: Foedus vestrum mihi praestitum. Ep. 8 (nach A. E.); Migne, P. gr. 40, 1020. Vergl. Reg. S. Pach. cap. 171; Migne, P. l. 23, 83

3) Der heil. Pachomius verlangte sie auch nicht. Grützmacher, a. a. O. S. 129.

Demut führen. Aber gerade hier tritt ihre fundamentale Bedeutung für das Mönchtum sofort wieder in den Schatten, da sie als koordiniert mit Arbeit, Fremdsein, Trübsal und Stillschweigen aufgezählt wird, also Übungen, welche Gegenstände der Ascese, aber nicht der konstitutiven Gelübde sein können.

Daraus erklärt sich auch, daß sie an der andern Stelle, wo ihrer Erwähnung geschieht, doch nicht in der unzweideutigen Weise hervorgehoben wird, wie in spätern Ordensregeln der Fall. Der Begriff der Eigentumslosigkeit ist noch nicht entwickelt, geschweige denn der der Eigentumsunfähigkeit. Es heißt dort (cap. 8 nach H.-Br., cap. 12 nach A. E.) nur: halte dir nicht mehr zurück, als du brauchst. Von einem gänzlichen Verzichte ist also offenbar nicht die Rede. Es bleibt dem einzelnen Mönche sogar noch eine gewisse Dispositionsfreiheit; er wird nämlich ermahnt, nach Kräften Almosen zu geben (cap. 20 nach H.-Br., der einzige bei A. E. fehlende Satz), aber auch nicht mehr, als er vermag (cap. 8 H.-Br., cap. 12 nach A. E.), mit dem gespendeten nicht zu prahlen (cap. 24 nach H.-Br., cap. 34 nach A. E.) und bei seinen Gaben zunächst die Kranken und Schwachen des Klosters zu bedenken (cap. 8 bezw. 12).

Gerade diese letzte Vorschrift zeigt, daß in Vermögenssachen eine gewisse Unabhängigkeit und Selbständigkeit, wohl des Erwerbes durch Handarbeit, gewahrt bleibt; denn sonst müßte für die Kranken doch zunächst die Genossenschaft eintreten, nicht aber der einzelne Bruder nach dem Maße seines Wollens und Könnens, — mag man nun unter den Infirmi und Aegroti erkrankte Brüder verstehen oder Fremde, welche vom Kloster unterstützt wurden.

Trotzdem will die Regel den demütigen Geist der Armut in den Mönchen pflegen; sie hat die Vorschrift: Bist du an einem Orte, wo Almosen ausgeteilt werden, so iß und danke Gott. So im 24. Kapitel der Recension von Holste-Brockie. Abraham Ecchellensis hat aber (cap. 35) statt des Wortes eleemosyna den Ausdruck agapes (Pluralform), dessen Verständnis Schwierigkeit machen könnte. Doch darf hier nicht an die Liebesmahle gedacht werden, welche in der alten Kirche gleichzeitig mit der Eucharistie gehalten wurden und nach Jud. 12 ἀγάπαι hießen. Diese Verbindung fing schon im zweiten Jahrhundert an sich zu lösen, zumal da um diese Zeit der Gebrauch begann, die heil. Communion nüchtern zu empfangen, was bald von einer Reihe von Concilien streng eingeschärft

wurde. In Ägypten ging die Trennung allerdings nicht so bald vor sich,[1]) muß im vierten Jahrhundert aber doch schon vollzogen sein. Es kann sich bei den agapes unserer Regel demnach nur um solche Mahlzeiten handeln, welche schon seit Constantin's d. Gr. Zeiten sich einbürgerten und von den Reichen den Ärmeren gegeben wurden, ohne daß erstere selbst daran teil nahmen.[2]) Dadurch hielt sich der Ausdruck ἀγάπη nur noch in der Bedeutung einer Speisung und Unterstützung der Armen,[3]) hat also den nämlichen Wert wie eleemosyna,[4]) so daß mithin beide Recensionen unserer Regel im Gedanken übereinstimmen.

Wird nun durch die Erlaubnis der Teilnahme an solchen Armenmahlzeiten dem Mönche das öffentliche Bekenntnis seiner Armut nahegelegt, so wird ihm andrerseits aufgetragen, durch Einhaltung gewisser Grenzen beim Empfange von Wohlthaten seine Freiheit zu wahren: er soll nicht essen mit einem, der für ihn (nach A. E. viel) bezahlt (cap. 10 nach H.-Br., cap. 14 nach A. E.). Die beiden Bestimmungen vertragen sich sehr wohl miteinander. Bei der gemeinsamen Speisung ist der Mönch ein Armer, wie die andern Armen, welche teilnehmen, auch; zahlt aber Jemand für ihn allein, besonders wenn es mehr beträgt, dann liegt darin eine Auszeichnung, die er fliehen, es entsteht eine gewisse Verpflichtung, die er meiden soll. Der nämliche Gedanke liegt der Vorschrift zugrund, daß der Mönch, der zu einem Gastmahl — symposium — geladen wird, nicht kommen soll (cap. 21 nach H.-Br., cap. 30 nach A. E.).

25. Die Verpflichtung zur Keuschheit wird nirgends ausdrücklich erwähnt, aber vorausgesetzt in den Bestimmungen, welche zum Schutze der Reinheit gegeben werden. Hieher gehört das Verbot, daß eine Frau nicht zu den Mönchen kommen, noch weniger ihre Wohnung betreten dürfe; „der Zorn geht nämlich hinter ihr drein" (cap. 7 nach H.-Br., cap. 10 nach A. E.). Besonders aber wird von dem vertraulichen oder überhaupt näheren Verkehre mit Jünglingen und Knaben gewarnt (cap. 3. 11 nach

---

1) Kraus, R.-E. 1, 25.

2) G. Ratzinger, Gesch. d. kirchl. Armenpflege. 2. Aufl. Freiburg 1884. S. 152 f. — Nach den Verb. sen. Pelag. 12, 7 gibt ein presbyter eine agape in einer Kirche, woran die Mönche teilnahmen; Migne, P. l. 73, 941. Ähnlich ib. 15, 64; Migne, 965.

3) Kraus, R.-E. 1, 26.

4) Zuweilen wird agape völlig für eleemosyna gebraucht, z. B. Verba sen. Pelag. 13, 12; Migne, P. l. 73, 946.

H.-Br., cap. 4. 5. 15. 16 nach A. E.). Diesbezüglich genüge es, auf die wenn auch übertriebene, weil verallgemeinerte Darstellung von E. Amélineau [1]) zu verweisen, der immerhin gewisse Thatsachen zugrunde liegen. [2])

26. Ebensowenig wird die Pflicht des **Gehorsams** ausdrücklich hervorgehoben. Die einzige Stelle, welche daran denken läßt, ist die schon oben erwähnte Vorschrift, daß nichts von den Brüdern unternommen werden soll ohne die Willensäußerung des Abtes (inconsulto Patre monasterii; cap. 22 nach H.-Br., cap. 32 nach A. E.). —

27. Den breitesten Raum nehmen die Vorschriften über das **ascetische Leben** ein.

Der Stimme des heil. Johannes, des Rufenden in der Wüste, zu vergleichen ist die immer wiederholte Mahnung zur **Buße**, — ein echt ascetischer Zug, dem Mönchtum angemessen; denn dadurch wird das solide Fundament für alle Tugenden gelegt. Mit bewundernswerter Kraft und großer Mannigfaltigkeit sind die Ausdrücke gewählt, welche nicht des Schmuckes der Bildersprache entbehren. Aus dem tiefsten Bewußtsein des menschlichen Sündenelendes heraus, wie getragen von einem Geiste büßender Schwermut, die das ganze Leben des Mönches durchziehen soll, aber nicht ohne Hoffnung und Liebe klingen die Worte: Traure um deine Sünden bei Tag und Nacht ..... Entzünde deine Lampe mit dem Öle deiner Augen, nämlich den Thränen (cap. 25 nach H.-Br., cap. 36. 38 nach A. E.). Sei immer traurig wegen deiner Sünden, als hättest du ständig einen Toten in deinem Hause (cap. 49 nach A. E.; wenig verschieden cap. 30 nach H.-B.). Traurig sei dein Angesicht, außer wenn fremde Brüder kommen (cap. 47 nach H.-Br., cap. 74 nach A. E.). Deine Zunge gewöhne sich zu sagen: Verzeihe mir [3]) (cap. 39 nach H.-Br., cap. 64 nach A. E.). Die Demut wird alle Sünden nachlassen; die Demut aber besteht darin, daß der Mensch sich als Sünder betrachtet, der nichts Gutes vor Gott gethan hat (cap. 45 nach H.-Br., cap. 71

1) E. Amélineau, Histoire de St. Pakhôme et de ses communautés. (Annales du Musée Guimet, T. XVII.) Paris 1889. Introd. p. CIX.

2) Vgl. Verb. sen. Joh. 4, 34; Migne, P. l. 73, 1020; auch S. Anton. Sent.; Migne, P. gr. 40, 1086.

3) „Ignosce mihi“ findet sich mehrfach auch als Beginn der Anrede jüngerer Mönche gegenüber älteren, z. B. Verb. sen. Pelag. 7, 43. 12, 2; Migne, P. l. 73, 903 sq., 941 u. ö. Es gilt dann mehr als Ausdruck der Demut, denn der Buße. Vgl. ib. 15, 78; Migne, 967.

nach A. E.). Zwinge dich, daß du ununterbrochen mit Thränen betest, auf daß Gott vielleicht sich deiner erbarme und vom alten Menschen dich entkleide (cap. 44 nach H.-Br., cap. 70 nach A. E.).

Man kann auf dem knappen Raume, den unsere Regel einnimmt, gewiß nicht eingreifendere, erschütterndere Worte verlangen, als die vorstehenden, welche da und dort zerstreut mit dem Hauche büßenden Ernstes alle Vorschriften verbinden.

28. Die nächste Frucht wahrer Bußgesinnung, zugleich das unentbehrliche Fundament aller andern Tugenden, sogar ihr Inbegriff, ist die Demut. Es ist deshalb nicht auffällig, wenn die Regel immer wieder darauf zurückkommt. Liebe die Demut, und sie wird dich vor der Sünde beschützen, ruft sie (cap. 39 nach H.-Br., cap. 61 nach A. E.); überhebe dich nicht wegen deines Standes [1]) und deiner guten Werke (cap. 25. 46 nach H.-Br., cap. 39. 73 nach A. E.). In allem, in der Kleidung, [2]) der Stimme, den Reden meide dich zu rühmen oder aufzufallen (cap. 27. 30. 6 nach H.-Br., cap. 43. 44. 48. 9 nach A. E.). Halte dich auch nicht selbst für einen Weisen; diese Selbstüberhebung würde dich in die Hände deiner Feinde liefern (cap. 39 nach H.-Br., cap. 63 nach A. E.), während die Demut die Nachstellungen des Feindes zerstört (cap. 46 nach H.-Br., cap. 72 nach A. E.).

Als Mittel zur Erlangung der Demut wird mehrmals genannt die immer wiederholte Bitte um Verzeihung (cap. 39. 46 nach H.-Br., cap. 64. 72 nach A. E.), dann aber die beharrliche Übung von Arbeit, Armut, Fremdsein, [3]) Mühsal und Schweigen (cap. 45 nach H.-Br., cap. 71 nach A. E.).

---

1) Vgl. hiezu Kraus, R.-E. 2, 402.

2) Der can. 12 des Concils von Gangra (nach Hefele vielleicht um 350) verurteilt diejenigen, welche Mönchskleider aus falscher Ascese tragen und die weltlich Gekleideten verachten. Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl. 1, 758; vgl. dazu Van Espen Scholia in canones. Colon. 1748, p. 22.

3) Der in beiden Recensionen vorkommende Ausdruck peregrinatio wird wie oben zu übersetzen sein, obwohl der heil. Hieronymus die häufigen Wallfahrten der ägyptischen Mönche nach dem gelobten Lande bezeugt (s. Kraus, R.-E. 2, 964). Der Zusammenhang des Wallfahrens mit der Demut ist aber nicht so klar, wie die Begründung der letzteren im Gefühle der Verbannung. — In den Spiritualia Documenta Regulis adiuncta, welche dem hl. Antonius zugeschrieben werden, heißt es in cap. 3: Peregrinatio et solitudo est, ut a turbis subtrahas te; peregre vero proficisci religionis ergo, religioso est in cella residere. Migne, P. gr. 40,

Hieran schließt sich dann die Schilderung der Demut, welche alle Sünden nachläßt. Sie besteht nämlich darin, daß der Mensch sich für einen Sünder hält, der nichts Gutes vor Gott vollbracht hat; daß er das Stillschweigen pflege und sich für nichts achte; daß er nicht hartnäckig seine Meinung anderen aufdränge; daß er den eigenen Willen ablege und sein Angesicht gesenkt halte und den Tod sich vor Augen führe und sich vor der Lüge bewahre und keine müßigen Worte vorbringe; daß er dem Oberen nicht widerspreche, daß er Unbill ertrage und den Müßiggang hasse und Arbeit und Trübsal auf sich nehme (ib.).

29. Nicht minder häufig und eindringlich ergeht die Aufforderung zum Gebete. An der Spitze (cap. 1) schreitet das echt evangelische Gebot, ohne Unterlaß zu beten und Gott Dank zu sagen für alles, was kommt, und mehrmals kehrt die Mahnung zu fortwährendem Gebete wieder (cap. 2. 40. 44 nach H.-Br., cap. 3. 65. 70 nach A. E.).

Natürlich sind es ganz besonders gewisse Zeiten, für welche das Gebet nach altchristlicher Gewohnheit verlangt wird. So vor dem Essen (cap. 2), vor dem Schlafengehen, wo viel gebetet werden soll[1] (cap. 48 nach H.-Br., cap. 80 nach A. E.), auch auf dem Wege (cap. 46 nach H.-Br., cap. 76 nach A. E.).

Vor allem aber ist es das vorgeschriebene Gebet, dessen gedacht wird: Beobachte die Stunden des Gebetes und unterlasse keine, damit du nicht Rechenschaft darüber geben mußt (cap. 4 nach H.-Br., cap. 6 nach A. E.). Hier kann man an das gemeinschaftliche Gebet (canonicae orationes in cap. 44 nach A. E.) denken, welches aus den apostolischen Zeiten herrührend,[2] die eigentliche Lebensbeschäftigung der Mönche bildete, wenn es auch nicht durch kirchliches Gesetz für sie, die fast alle Laien, zur Pflicht gemacht war;[3] man kann aber auch an solche Gebetsübungen denken, wie sie speziell für Mönche herkömmlich und z. B. in der Regel des heil. Pachomius angeordnet waren.[4]

1076. Und Verb. Sen. Pelag. 4, 44: Peregrinatio nostra est, ut teneat homo os suum. Migne, P. l. 73, 870.

1) Vgl. dazu Kraus, R.-E. 1, 574.

2) Kraus, R.-E. 1, 553. Thomassinus Vet. et Nov. Eccl. Discipl. P. I l. 2 cap. 71 n. 11 (Mog. 1787. 2, 502). Über die Gebetszeiten in Ägypten s. Funk im Histor. Jahrb. 16, 506 (1895).

3) S. Bäumer, Gesch. d. Breviers. Freiburg 1895. S. 71 ff.

4) Vgl. Grützmacher S. 122 ff., wo Verweis auf die Quellen.

Eingedenk der Schrift: „Ehe du betest, bereite dich dazu vor und sei nicht wie ein Mensch, der Gott versucht" [1]) soll der Mönch in seiner Wohnung schon vor dem Wege zur Kirche beten, und zwar scheinen dafür gewisse bei Nacht zu verrichtende Gebete bestimmt gewesen zu sein, welche der Thätigkeit des einzelnen Bruders überlassen, nicht an den Chor gebunden sein konnten (cap. 9. 27 nach H.-Br., cap. 13. 45 nach A. E.).

Dort aber, bei dem pflichtgemäßen, gemeinschaftlichen Gebete ist auch die einzige Gelegenheit, wo die Stimme laut erschallen darf (cap. 27 nach H.-Br., cap. 44 nach A. E.). Und wenn der Mönch dabei Gottes gedenkt, dann wird das Gewand, welches ihn kleidet, zum Flügel, mit welchem er über ein feuriges Meer sich emporschwingt (cap. 33 nach H.-Br., cap. 54 nach A. E.), worunter wohl der glühende Abgrund zu verstehen ist, welcher des Sünders harrt. Der Gedanke ist also: das Gebet bewahrt vor Sünde und Verdammung.

30. Das Gebet aber, dem Lesen und Betrachten nicht zur Seite stehen, wird auf die Dauer nicht Bestand haben. Darum mahnt die Regel ebenso wie zu ununterbrochenem Gebete, auch zu fortwährendem Lesen (cap. 2 nach H.-Br., cap. 3 nach A. E.), und sie verlangt das nicht nur vom Mönche, der in seiner Zelle weilt (cap. 40 nach H.-Br., cap. 65 nach A. E.), sondern er soll das soviel nur möglich auch thun, wenn er sich Wasser holt oder sonst auf dem Wege ist (cap. 23 nach H.-Br., cap. 33 nach A. E.). Das Wasserschöpfen wird besonders erwähnt, damit auch die während des oft weiten Weges zur Quelle gebrauchte Zeit nutzbringend sei für Herz und Verstand.

Diese Stellen sind übrigens auch wichtig zum Beweise, daß wenigstens die Mehrzahl derer, für welche die Regel bestimmt war, die Kunst des Lesens besaß, also nicht aller Bildung entbehrte. Keineswegs konnten sie nur ganz rohe Fellahs sein, wie Weingarten [2]) und Amélineau [3]) von den ägyptischen Mönchen ganz allgemein behaupten, selbst wenn man annehmen mag, daß mit der Redewendung: sollicitus esto .... de meditatione tuorum psalmorum (cap. 40, bezw. 65; s. o. ähnlich cap. 47 nach H.-Br., cap. 76 nach A. E.) an diejenigen gedacht sein

1) Sir. 18, 23.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch. 1, 559.

3) Annales d. M. G. 17, CIV. — Nach der Regel des hl. Pachomius mußten alle, auch wenn sie nicht wollten, lesen lernen. Reg. S. Pach. cap. 140 (nach Hieron.); Migne, P. l. 23, 78.

kann, welche, des Lesens etwa unkundig, über die auswendig gelernten Psalmen nachsinnen sollten.

31. Die innere geistige Sammlung war geschützt durch strenge äußere Übungen. Das Stillschweigen war allerdings nicht zur absoluten Regel gemacht, die keine Ausnahmen kennt; immerhin gilt es als das gewöhnliche, worin man zur Erwerbung und Bewahrung der Demut d. h. aller Tugend beharren soll (cap. 71 nach A. E., cap. 45 nach H.-Br.). Der Verkehr der Brüder mit einander war nicht gänzlich untersagt, doch waren ihm Grenzen gezogen. Besuchte ein Bruder den anderen, dann soll er nicht lange weilen (cap. 17 nach H.-Br., cap. 24 nach A. E.). In den Vorhallen des Klosters soll er sich nicht niedersetzen, nämlich um dort der Unterhaltung zu pflegen (cap. 18 nach H.-Br., cap. 26 nach A. E.). Wenn die neunte Stunde — ungefähr nachmittags 3 Uhr — naht, soll sich jeder in seine Zelle zurückziehen und die Zelle eines andern nicht mehr aufsuchen (cap. 2 nach H.-Br., cap. 3 nach A. E.). Auf dem Wege soll sich einer vom andern etwas entfernen, um Stillschweigen zu beobachten und seine Psalmen erwägen zu können (cap. 47 nach H.-Br., cap. 75. 76 nach A. E.). Mit jungen Leuten soll sich der Mönch überhaupt in keine Unterhaltung einlassen (cap. 3 nach H.-Br., cap. 4 nach A. E.), und in der Kirche darf er selbstverständlich gar nicht sprechen (cap. 18 nach H.-Br., cap. 25 nach A. E).

32. Strenger waren wieder die Vorschriften inbezug auf das Fasten. Sie spiegeln die ältere Disziplin der orientalischen Kirche, sogar mit einigen Verschärfungen. Zu diesen gehört die Ausdehnung des semiieunium, wo die Mahlzeit um 3 Uhr stattfand, auf alle Tage, wie auch sonst bei den ägyptischen Mönchen üblich,[1]) mit Ausnahme von Samstag[2]) und Sonntag[3]) (cap. 2 nach H.-Br., cap. 3 nach A. E.). Dafür wurde das

1) S. z. B. Verb. sen. Ruf. cap. 55; Migne, P. l. 73, 768.

2) Die römische Kirche fastete bekanntlich am Samstag; in der alexandrinischen Kirche war es so zur Zeit des hl. Athanasius gebräuchlich. Vgl. Kraus, R.-E. 1, 480 f. Heuser im Freib. K.-L. 4, 1258 ff.

3) Die ägyptischen Mönche empfingen an Samstagen und Sonntagen die heil. Communion. S. Pall. Laus. cap. 38; Migne, P. gr. 34, 1099. Cass. Inst. Coenob. 5, 26; Migne, P. l. 49, 245. Amélineau, A. d. M. G. 17, 366 in der arab. Vita des hl. Pachomius. Andere kommunizierten auch täglich. S. Pall. Laus. cap. 52; Migne, P. gr. 34, 1137 sq. Ruf. Vita Monach. cap. 7; Migne, P. l. 21, 410 sq. Vgl. D. Alteserra Asceticon s. originum rei monasticae Ll. X. l. 5. cap. 6. Par. 1674. pag. 250 sq.

semiieunium an den Stationsfasttagen Mittwoch und Freitag[1]) zum eigentlichen ieunium erhoben, es durfte also erst am Abend nach Sonnenuntergang gegessen werden. Und zwar war dieses so streng zu halten, daß es nur wegen (nach A. E. sehr) schwerer Krankheit gebrochen werden durfte (cap. 15 nach H.-Br., cap. 21 nach A. E.).

Aber auch dieser Grund brachte keine Erleichterung inbezug auf das unbedingte Verbot des Fleischgenusses (cap. 14 nach H.-Br., cap. 20 nach A. E.); hier wird also noch bedeutend über die an sich schon strenge Fastenpraxis der morgenländischen Kirche hinausgegangen, welche das Verbot des Fleisches doch nur für gewisse Zeiten kennt, hier allerdings auch die Kranken nicht dispensiert.[2])

Und wie diese nur für die vierzigtägige Fastenzeit als weniger notwendig jene Nahrungsmittel untersagt, welche Gott erst nach der Sintflut den Menschen gestattete, Fleisch und Wein,[3]) so geht unsere Regel auch beim letzteren wieder weiter, indem sie allgemein die Vorschrift gibt: weile nicht an einem Orte, wo Wein gekeltert wird (cap. 14 nach H.-Br., cap. 19 nach A. E.), d. h. der Weingenuß ist allgemein untersagt. Ob bei der Teilnahme an einer agape (s. o.) davon eine Ausnahme gestattet war, ist nicht zu erkennen, aber nach den Gebräuchen der ägyptischen Mönche wenig wahrscheinlich. Als allgemeines Gebet für Speise und Trank gilt die Vorschrift: Iß nicht bis zur Sättigung (cap. 32 nach H.-Br., cap. 52 nach A. E.).

Streng wie die Nahrung, war auch der Schlaf geregelt: Schlafe nur wenig und mäßig, und die Engel werden zu dir kommen (cap. 32 nach H.-Br., cap. 53 nach A. E.), jedenfalls als Vermittler des Gebetes.

Der nämliche Geist der Strenge spricht aus dem Verbote, je zu lachen[4]) (cap. 30 nach H.-Br., cap. 48 nach A. E.), und kurzzusammengefaßt enthält alles der kurze Kanon: Töte dich täglich ab (cap. 28 nach H.-Br., cap. 46 nach A. E.).

33. Eine hervorragende Bedeutung teils aus ascetischen, teils aus natürlichen Gründen hat im Leben des Mönchs die Arbeit. In der alten Welt verachtet, wurde sie hier geübt als sittlicher Beruf, als Mittel

1) Das Stationsfasten verlor sich in der Kirche im sechsten Jahrhundert. Freib. K.-L. 4, 1270.

2) Freib. K.-L. 4, 1265.

3) Ebd. 1262.

4) Vgl. Eccle. 2, 2.

zur Buße, Sühne und Erlösung, wohl auch zum eigenen Unterhalt und zur Abhilfe der Not des Armen, also aus Liebe zu Gott und im Dienste des Nächsten.[1]) Sie war darum stets in der Verfassung des Mönchtums ein wesentliches Element, dessen Notwendigkeit unsere Regel des öftern scharf betont. Der Mönch, will sie, soll nicht murren über die Mühsal seiner Handarbeit (cap. 16 nach H.-Br., cap. 22 nach A. E.), soll jeden Widerwillen dagegen überwinden; denn Gott wird dafür Ruhe senden (cap. 43 nach H.-Br., cap. 68 nach A. E.). Wie zerfallene Mauern vor den Städten der Sammelplatz für allen Unrat sind, so wird die Seele des Faulen, der den Mönchstand gewählt, eine Wohnung der Leidenschaften und des Verderbnisses (cap. 43 nach H.-Br., cap. 69 nach A. E.). Darum bezwinge dich durch deine Handarbeit, und die Furcht Gottes wird in dir wohnen (cap. 36 nach H.-Br., cap. 58 nach A. E.), und wie die beharrliche Arbeit mit Gebet und Psalmenbetrachtung in der Zelle (cap. 40 nach H.-Br., cap. 65 nach A. E.) ein Mittel für Erlangung der Demut ist, so ist sie auch eine der Übungen, worin die Demut selbst sich zeigt (cap. 45 nach H.-Br., cap. 71 nach A. E.).[2])

34. Streng gegen sich sollte der Mönch doch voll der christlichen Liebe zum Nächsten sein.

Und da sind es zunächst die Bedürftigsten, welchen seine Liebe sich zuwendet: die Kranken. Wie der Kranken willen die Regel ihre eigene Strenge der Fastenvorschrift wenigstens in etwas mildert, so verlangt sie diesen Geist der Milde auch von den Mönchen. Gleich zu Anfang, nachdem der Pflichten gegen Gott in der Vorschrift ununterbrochenen Gebetes gedacht ist, wendet ihre Sorge sich den Kranken zu: Jeden Morgen, wenn ihr aufgestanden seid, erkundigt euch genau nach den Kranken, welche bei euch sind (cap. 2). Ihnen soll auch das Almosen zugewendet werden (s. o. n. 24), d. h., da der Mönch die Mittel zum Almosenspenden durch seiner Hände Arbeit verdienen mußte.[3]) er soll für die Kranken arbeiten. Ein echt christlicher Zug ist es dabei, daß der Mönch die Kranken selbst aufsuchen soll, um sie zu bedienen, um, wie es so plastisch heißt, ihre

---

1) Ratzinger Gesch. der Kirchl. Armenpflege S. 147.

2) Und Weingarten Zeitschr. f. Kirchen-Gesch. 1, 574 schreibt: „Arbeit war in keiner der älteren Vorschriften als eine feststehende Tagesaufgabe vorgeschrieben"!!

3) Z. B. geschieht ihrer Erwähnung als ἐργαζομένων εἰς τὸ ποιεῖν ἐλεημοσύνας in der Vita S. Ant. cap. 44; Migne, P. gr. 26, 908.

Gefäße mit Wasser zu füllen (cap. 34 nach H.-Br., cap. 55 nach A. E.), — also das ihnen zu leisten, was den Mönchen oft soviele Mühe machte, ihnen so manchen Seufzer entlockte. Aber dabei soll Vorsicht und Diskretion nicht außeracht gelassen werden; die Brüder sollen in ungestümem Eifer die Kranken nicht zum Essen nötigen, ihnen aber auch das Essen nicht entziehen, um ihre ohnedies schon bekümmerte Seele nicht noch mehr zu verwirren (cap. 5 nach H.-Br., cap. 7 nach A. E).

Fraglich ist, welche Art von Kranken die Regel im Auge hatte, ob die erkrankten Mitbrüder oder fremde Kranke, welche das Kloster zur Pflege übernommen hatte. Denn „jedes Kloster unterhielt ein Hospital .... Eine Menge Unglücklicher aller Art, Aussätzige, Krüppel, Blinde fanden bei den Mönchen freundliche Aufnahme und liebevolle Verpflegung." [1]) Aus der Regel scheint nun hervorzugehen, daß beide Arten von Kranken der sorgsamen Liebe der Mönche anempfohlen waren, die Fremden wegen des Almosens, welches gereicht werden soll, da die Angehörigen der eigenen Genossenschaft desselben doch kaum bedurften, und die Mitbrüder, da durch das Wasserholen Dienste geleistet, Arbeiten abgenommen werden sollten, welche sonst jedem einzelnen oblagen. [2])

Neben den Werken der leiblichen Hilfe sind auch die des Seelentrostes nicht vergessen, zumal ist immer Rücksicht auf die menschliche Schwäche zu nehmen — inbetracht der eigenen Gebrechlichkeit; denn, heißt es, wenn du einen Bruder siehst, der eine Sünde nicht zum Tode [3]) begeht, so verachte und verdamme ihn nicht; denn sonst wirst du in die Hände deiner Feinde fallen (cap. 37 nach H.-Br., cap. 59 nach A. E.). Mache auch niemand seine Schwäche noch seine Fehler zum Vorwurfe (cap. 29. 16 nach H.-Br., cap. 47. 23 nach A. E.). Der Geist liebevollster Schonung also ist es, welcher uns hier entgegenweht, entsprechend dem Evangelium. — So erstreckt sich die Fürsorge auch auf die Irrenden, welche den Weg der Wahrheit suchen, denn keiner soll fortgeschickt werden, welcher Christus und den Glauben an ihn sucht (cap. 25 nach H.-Br., cap. 40 nach A. E.). Es ergibt sich auch hieraus wieder, daß die Mönche,

---

1) Ratzinger a. a. O. S. 149. Daß dies bereits im vierten Jahrhundert so war, zeigt u. A. die Vita S. Isaiae Abb. bei Pallad. Laus. cap. 15; Migne, P. gr. 34, 1036.

2) Hiefür als für eine allgemeine Einrichtung spricht auch die responsio senis unter den dem heil. Antonius zugeschriebenen Sentenzen. Migne, P. gr. 40, 1085.

3) I. Joh. 5, 16.

wenigstens zum großen Teil, nicht aller Bildung baar gewesen sein konnten; sonst wären sie zur Leitung zu Christus hin gewiß untaugliche Werkzeuge gewesen.

Dem Nächsten, besonders dem Mitbruder zuliebe soll der Mönch sogar zeitweise seinen Ernst und seine Bußtrauer zurückdrängen, wieder ganz im Einklange mit evangelischer Vorschrift.[1]) Denn, heißt es, kommt nach längerer Zeit ein Bruder zu dir, so nimm ihn mit Freuden auf, damit er Gott verherrliche und dir danke (cap. 6 nach H.-Br., cap. 8 nach A. E.), — offenbar wegen des gegebenen guten Beispiels. Sei auch sonst dein Angesicht traurig, — kommen auswärtige Brüder, dann freue dich mit ihnen, damit die Gottesfurcht in dir wohne (cap. 47 nach H.-Br., cap. 74 nach A. E.), in Übereinstimmung mit dem Glauben des Christen, der im Fremden Christus aufnimmt und über dessen Einkehr Freude hat.

35. Natürlich waren dem Umgange mit der Außenwelt größere Beschränkungen auferlegt. Unter Weltleute soll sich der Mönch gar nicht mengen (cap. 6 nach H.-Br., cap. 9 nach A. E.), nicht einmal in eine Kirche soll er gehen, wo ein großer Zusammenfluß von Menschen stattfindet (cap. 20 nach H.-Br., cap. 28 nach A. E.). Kann er es nicht vermeiden, eine Stadt zu besuchen, so soll er es wenigstens nicht allein thun (cap. 12 nach H.-Br., cap. 17 nach A. E.), soll auch jede Vertraulichkeit mit den Bewohnern derjenigen Orte vermeiden, wo er sich aufhält (cap. 47 nach H.-Br., cap. 76 nach A. E.).

Speziell wird er, um seine allseitige Freiheit zu wahren, gewarnt, mit den Vornehmen näheren Verkehr zu pflegen oder mit ihnen in geschäftliche Beziehungen sich einzulassen (cap. 13 nach H.-Br., cap. 18 nach A. E.). Diese Sorge, den Mönch vor störender Berührung mit der Welt zu bewahren, verursachte auch das Verbot, mit Steuern belastete Grundstücke[2]) zu bebauen (ib.), ja nicht einmal seine eigenen Blutsverwandten durfte er mehr sehen, — weder sie besuchen, noch ihren Besuch annehmen (cap. 7 nach H.-Br., cap. 11 nach A. E.).

36. Daneben laufen noch mehrere vereinzelte Vorschriften, da und dort zerstreut, um das monastische Leben zu ordnen. Sie ver-

1) Vgl. Matth. 6,17 f.

2) Ägypten war in der Kaiserzeit in dieser Beziehung schwerem Drucke unterworfen, mit Steuern und Frohnden belastet. Weingarten, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1, 557.

einigen sich in dem allgemeinen Satze: in all' deinen Handlungen halte Maß (cap. 48 nach H.-Br., cap. 79 nach A. E.).

Hiezu gehört zunächst Zurückhaltung in der Rede; nicht allen Menschen soll man seine Gedanken offenbaren, sondern nur solchen, welche zum Seelenheile beitragen können (cap. 25 nach H.-Br., cap. 41 nach A. E.), unnötiges Wortgezänke und Rechthaberei ist gänzlich zu vermeiden (cap. 35. 39 nach H.-Br., cap. 56. 62 nach A. E.), Schwören aber geziemt sich gar nicht, nicht für Wahres, nicht für Zweifelhaftes (cap. 27 nach A. E., cap. 19 nach H.-Br.).

Mäßigkeit und Anstand beim Essen sind nicht außeracht gelassen (cap. 32. 42. 48 nach H.-Br., cap. 52. 67. 78. 79 nach A. E.), sowenig wie Vorsicht beim nächtlichen Lager (cap. 48 nach H.-Br., cap. 80 nach A. E.).

Nicht minder wie die äußeren Handlungen und die Worte müssen die Gedanken der Zucht unterworfen sein; sie sollen nicht zu den früher begangenen Sünden zurückschweifen, damit diese nicht erneuert werden (cap. 38 nach H.-Br., cap. 60 nach A. E.), sie sollen aber immer wiederholen: ich bleibe nicht in dieser Welt, nur noch den heutigen Tag, — das wird vor Sünde bewahren (cap. 41 nach H.-Br., cap. 66 nach A. E.). Dies alles zusammengenommen, wirst du dich so halten, daß alle dich preisen (cap. 35 nach H.-Br., cap. 57 nach A. E.).

37. Es erübrigt noch, einige Andeutungen inbezug auf äußerliche Dinge hervorzuheben.

Dazu gehört zunächst die Kleidung. Ein Kleid, welches den Träger als Mönch kenntlich macht, ist schon sehr bald aufgekommen. Das Concil von Gangra (s. o. n. 28) erwähnt in seinem can. 12 [1]) des Peribolaion als Tracht der Philosophen und Mönche, welche durch diesen rauhen Mantel ihre Verachtung alles Luxus zeigten, im Gegensatze zu den Beroi, den gewöhnlichen über der Tunica getragenen Oberkleidern der Männer. [2]) So spricht denn auch unsere Regel an mehreren Stellen vom Habit der Mönche (cap. 3. 11. 25. 27. 33 nach H.-Br., cap. 15. 37. 43. 54 nach A. E.), ohne aber näher anzugeben, wie er beschaffen sei. Es mag das wohl nicht als notwendig erschienen sein, da er anderweits be-

1) Der Kanon bei Gratian, c. 15. D. 30; vgl. Thomassinus P. 1 l. 2 cap. 44 n. 9 (Ed. Mogunt. 1787. 2,313).

2) Vgl. Hefele a. a. O.

kannt war.[1]) Von einzelnen zur Kleidung des Mönches gehörigen Teilen werden noch genannt die Cuculla und die Tunica, welche zugleich mit dem Habit bei Tag und Nacht getragen werden sollen (cap. 25 nach H.-Br., cap. 37 nach A. E.). Nähere Beschreibung, wie sie bei Pachomius so ausführlich ist, wird auch hier nicht gegeben. Immerhin kann aber absolute Gleichförmigkeit bei Wahl der Kleider nicht bestanden haben; denn es wird verboten, Kleidungsstücke zu tragen, welche Auffallen erregen. Hiebei wird wohl weniger an zu kostbare Kleider gedacht sein, als an solche, durch welche Diogenes der Cyniker die Augen seiner Mitbürger auf sich zog. Die Gefahr des Stolzes ist im letzteren Falle größer, als im ersten.

Schließlich sei noch erwähnt das Verbot, die Toten in der Kirche zu begraben (cap. 20 nach H.-Br., cap. 29 nach A. E.), hervorgegangen sowohl aus dem Bestreben, alles abzuschneiden, was irgend der Demut schädlich sein konnte, als auch um der ägyptischen Sitte des Einbalsamierens und des Totenkultus entgegenzutreten.

Als Ziel endlich alles Strebens und aller Thätigkeit, wonach mit Anwendung des ganzen Könnens getrachtet werden soll, wird bezeichnet die Verherrlichung des Vaters, der im Himmel ist (nach Matth. 5, 16; cap. 30 nach H.-Br., cap. 50 nach A. E.). —

---

1) Vgl. Verb. Sen. Pelag. 10, 115; Migne, P. l. 73, 933. — Amélineau schreibt (Annales du Musée Guimet. P. T. XXV. Paris 1894. Introd. p. XXII) vom heil. Antonius: Il est bien le premier qui ait donné aux moines des habits particuliers, uniformes, qui les distinguèrent du reste des hommes. Das ist nach ihm alles, was Antonius eigentlich für das Mönchtum gethan!

3. Kapitel.

Verfasser der Regel.

I.

Vorbemerkungen.

Vor Beantwortung der Frage sei ein Blick geworfen auf die Kenntnis der früheren Jahrhunderte von der „Regel des heiligen Antonius".

38. Zum erstenmal wird sie erwähnt im Leben des heiligen Droctoveus, des nachmaligen Abtes von St. Vincentius, später St. Germain bei Paris, gestorben 580. Der Verfasser dieser Vita, der Mönch desselben Klosters Gislemar, der im Jahre 886 starb,[1]) berichtet, daß der heil. Droctoveus in das Mönchsleben eingeführt wurde im Kloster von St. Symphorian in Autun, wo der heil. Abt Germanus die Seinen leitete „iuxta normam sanctorum Patrum Antonii et Basilii".[2]) Daraus, daß der heil. Antonius in gleicher Weise genannt wird wie der heil. Basilius, dessen Regel zu allen Zeiten bekannt war, geht hervor, daß es sich nicht nur um das im Werke des heil. Athanasius verewigte Beispiel, sondern um eine förmliche Regel handelte, nach welcher jenes Kloster lebte. Daß mehrere Regeln nebeneinander beobachtet wurden, kann nicht auffallen, da dies damals fast überall geschah. Weil aber der Verfasser der Vita mehr wie dreihundert Jahre nach den von ihm geschilderten Zuständen lebte, kann seine Angabe nur mit Vorsicht benützt werden.

39. Vielleicht noch weniger Gewicht hat die Erwähnung der „Regel des heil. Antonius" in einem angeblichen Privileg des Papstes Johann IV. vom Jahre 641 für ein Kloster der allerseligsten Jungfrau Maria und der heil. Columba und Agatha, — wahrscheinlich ein Doppelkloster, dessen Lage aber auch Mabillon nicht zu bestimmen wagt.[3]) Von diesem Kloster

---

1) Potthast, Bibl. hist. med. aevi. Berlin 1862. S. 674.

2) Mabillon AA. SS. Venet. 1733. 1, 240. — Hauck Kirchengesch. Deutschlands. Leipz. 1887. 1, 238.

3) Mabillon Annal. O. S. B. Paris 1703. 1, 382; das Privileg ist abgedruckt p. 687 sq.; ebenso u. a. im Bullar. Rom. Taur. 1857. 1, 180 sqq. Vgl. Jaffé, Reg. Pont. ed. I. n. CCLXXVII.

heißt es, daß seine Insassen lebten secundum edicta Antonii, Pachomii, et haud procul a nostris temporibus Benedicti abbatis istius Romae huius urbis. Es steht also auch der heil. Antonius auf einer Stufe mit den Verfassern allbekannter Regeln. Allein die Beweiskraft des Privilegs, welches zuerst Mabillon nach einer Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts veröffentlicht, ist nur eine geringe, da seine Echtheit nicht genügend verbürgt erscheint.

40. Da nun, wie bereits früher gesagt (n. 8), der heil. Benedikt von Aniane die Regel des heil. Antonius weder in der Concordia Regularum nennt, noch sie mitteilt im Codex Regularum, wenigstens soweit der letztere uns gegenwärtig bekannt ist, — bringt das erste Jahrtausend der Geschichte des Mönchtums keinen sichern Beweis für die Existenz einer Regel des heil. Antonius. Die Klöster der Kopten, Jakobiten, Maroniten und Armenier, welche die ursprüngliche Regel des heil. Antonius zu besitzen und zu befolgen vorgeben, können ihren Anspruch nicht beweisen; vielmehr sind ihre Regeln späteren Ursprungs und stammen frühestens vom heil. Basilius her.[1])

41. So konnte nun Haeften[2]) sich die Frage aufwerfen, ob der heil. Antonius als der Vater der Mönche eine Regel vorgeschrieben habe. Die Gründe, welche er anführt, machen die Verneinung der Frage ihm höchst wahrscheinlich. Seine beiden Zeitgenossen Holste und Abraham Ecchellensis, die Herausgeber der Regel, schweigen über ihre Echtheit. M. Brockie, der Holste's Werk wieder aufnahm, meint,[3]) die Regel sei wohl jünger, als der heil. Antonius, aber ihres gedrängten, kraftvollen Stiles wegen seiner nicht unwürdig. A. Gallandi, welcher fast alles dem heil. Antonius Zugeschriebene, zumeist nach Abraham Ecchell. veröffentlicht, äußert sich nicht. Tillemont[4]) hält sie nicht für sehr gesichert; R. Ceillier aber sagt,[5]) obwohl die Regel nur Erbauliches enthalte, habe man doch keinen Beweis für die Autorschaft des heil. Antonius.

1) Zeiler im Freib. K.=L. 1, 997. — Tillemont (Mémoires etc. Brux. 1715. 7, 234) nimmt allerdings noch an, daß die Regel des heil. Antonius von den Mönchen des Orients befolgt wurde, welche ihn darum baten.

2) Disquisitionum monastic. Ll. XII. Antwerp. 1644. Pars II p. 27.

3) Observ. crit. p. 3. — Migne, P. l. 103, 423.

4) l. c.

5) Histoire générale des auteurs sacrés. Nouv. éd. Par. 1859. 3, 391 s.

II.

Der heil. Antonius nicht unmittelbarer Verfasser.

Prüfen wir die Gründe, welche für und wider sprechen, so zeigt sich, daß eine vollbewiesene Veranlassung, den heil. Antonius als den eigentlichen Verfasser anzunehmen, nicht existiert.

42. Die frühesten Nachrichten über Vorhandensein unserer Regel stammen, wie eben dargelegt, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Wollten die Behauptungen orientalischer Mönche noch früher angesetzt werden, so gehen sie doch keinenfalls vor den Beginn des 7. Jahrhunderts hinauf.[1]) Außerdem aber ist das Erscheinen der Regel unter dem Namen des heil. Antonius im 17. Jahrhundert (1646 und 1661) der einzige äußere Beweis für ihre Existenz, — gewiß ein unzureichender. Und selbst er beruht auf der Annahme, daß der Titel, welchen beide fast gleichzeitig erscheinenden Recensionen tragen, zu dem folgenden Texte wirklich gehört, wogegen sich allerdings etwas Genügendes nicht einwenden läßt. Und dazu sind wir noch in völliger Unkenntnis über Herkunft der beiden Lesearten; nur von der einen wird mitgeteilt, daß sie einer arabischen Handschrift des 8. Jahrhunderts entstamme.

43. Sprechen demnach gar keine äußern Gründe für die unmittelbare Abfassung unserer Regel durch den heil. Antonius, so doch manche dagegen, welche teilweise schon von früheren angeführt wurden. Dahin gehört:

a. der Umstand, daß der heil. Athanasius, welcher sonst so liebevoll in das Leben und Wirken des heil. Antonius eingeht, nichts von einer Regel weiß, welche dieser gegeben habe. Aber er hat einige Stellen, welche das Gegenteil sehr nahe legen, wenn auch nicht gerade durchaus verlangen. So sagt er von ihm:[2]) *Οὐ γὰρ ἐκ συγγραμμάτων, οὐδὲ ἐκ τῆς ἔξωθεν σοφίας, οὐδὲ διά τινα τέχνην, διὰ δὲ μόνην θεοσέβειαν ὁ Ἀντώνιος ἐγνωρίσθη.* Hätte Antonius aber eine Regel geschrieben, dann hätte ihn nach seiner ganzen Stellung im alten Mönchstum diese berühmt machen müssen, selbst schon zu der Zeit, da der große Bischof von Alexandrien ihm sein unvergängliches Denkmal setzte (357, nach andern 365).[3])

---

1) Helyot Gesch. d. Kloster- und Ritterorden. Deutsche Übers. Leipz. 1753. 1, 97.

2) Vita S. Ant. cap. 93; Migne, P. gr. 26, 973.

3) Bardenhewer Patrologie S. 238.

b. Anderswo erzählt der heil. Athanasius, daß die versammelten Brüder ihren gefeierten Vater einst baten, er möge ihnen Gebote geben; er lehnt diese Bitte ab mit dem Hinweise, τὰς μὲν Γραφὰς ἱκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν.[1]) Er will also blos die heil. Schrift als Richtschnur des Handelns gelten lassen, weiß demnach von keiner Ergänzung durch seine Feder.

c. Der heil. Hieronymus[2]) spricht in rührenden Worten von dem Buche des heil. Athanasius über Antonius, berichtet auch, daß dieser sieben Briefe an verschiedene Klöster, besonders an die Mönche von Arsinoë geschrieben habe, verzeichnet aber mit keinem Worte eine Regel desselben. Und doch hätte eine solche ungleich höhere Bedeutung beanspruchen, also auch viel sicherer zur Kenntnis des heil. Hieronymus kommen müssen, als jene Briefe.

44. So hat sich nun bei dem Schweigen auch aller andern Schriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts, welche sonst vom heil. Antonius berichten, die öfters wiederholte Redewendung gebildet, daß die Regel, welche beständig vor den Augen seiner Jünger stand, sein eigenes Leben war.[3]) Hiemit kann nur ausgedrückt sein, daß eine andere von ihm nicht bekannt sei.

45. Innere Gründe dafür, daß der heil. Antonius der unmittelbare Verfasser der uns vorliegenden Regel sei, lassen sich gar nicht anführen.

III.
Leben und Worte des heil. Antonius als Quelle der Regel.

46. Anders steht es, wenn es sich handelt um die Frage, ob für die Regel wenigstens mittelbar der hl. Antonius als Urheber anzuerkennen sei d. h. ob sie dem Beispiele seines Lebens entnommen, aus seinen Reden und etwaigen Schriften geschöpft ist. Hier sind die innern Gründe die ausschlaggebenden.

Um über dieselben Licht zu erhalten, muß durchforscht werden, was über das Leben und die Reden des großen Eremiten vorliegt, welche

1) Ib. cap. 16; Migne, l. c. 868. — Vgl. R. Ceillier 3, 392.

2) De inlustr. script. cap. 88; Migne, P. l. 23, 694.

3) Boll. AA. SS. Jan. 2, 119. — Vgl. Raynaudus Opera Lugdun. 1665. 8, 396.

andere Denkmale seines Geistes uns überliefert werden. Es kommen hiebei drei Gruppen von Schriften inbetracht, jene welche von seinem Leben erzählen, dann die ihm zugeschriebenen Briefe, endlich die anderweitigen Sammlungen von Aussprüchen, welche ihm in den Mund gelegt werden.

A.
Das Leben des Heiligen.

47. Das Leben des Einsiedlers auf Kolzim galt seinen Mönchen immer als das Ideal, dem sie nachzustreben, das Vorbild, welches sie nachzuahmen hatten. Und so wurde es auch von späteren dargestellt. Erat per id tempus beati Antonii Vita cunctis ad imitandum praeclare proposita, heißt es gleich zu Beginn der Biographie des hl. Pachomius.[1] Institutionis suae praeclara usque in hodiernum monachis exempla reliquit, sagt Rufinus von ihm.[2] Und der heil. Gregor von Nazianz rühmt vom hl. Athanasius, dieser habe durch seine Vita des heil. Antonius *τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι* gegeben.[3]

48. Wird nun von uns nach dem Zusammenhange zwischen dem Leben des heil. Antonius und der nach ihm benannten Regel geforscht, so kann es sich nicht handeln um das Leben des Heiligen, wie es vor den Augen seiner Schüler stand; denn darüber fehlen uns zu viele historisch genügend beglaubigte Anhaltspunkte. Es kann vielmehr nur inbetracht kommen die Beschreibung des Lebens, wie der hl. Athanasius sie gibt. Sie ist das bestverbürgte Zeugnis über den Vater der Mönche, wenngleich sie uns über viele Dinge im Dunkeln läßt, welche wir zu wissen begehren. Und sie hat ja den Zweck, „zu zeigen, worauf es eigentlich ankomme beim Mönchsleben: die Einsamkeit und die Entbehrungen zu etwas Höherem zu benützen, zur innern Heiligung; die dahin führenden Mittel genauer zu beschreiben und vor allen Abwegen zu bewahren; zu zeigen endlich, wie der Mönch, obschon nicht in der Gesellschaft der Menschen, doch für sie

---

1) Vita S. Pachom. cap. 1; Migne, P. l. 73, 231. — Ähnlich vergleicht die koptisch-memphitische und die arabische Vita sein Beispiel mit Elias, Elisäus und Johannes dem Täufer. Amélineau, A. d. M. G. 17, 1. 339.

2) H. E. 1, 8; Migne, P. l. 21, 478.

3) Or. 21, 5 in laud. S. Athan.; Migne, P. gr. 35, 1088.

wohlthätig sein sollte." [1]) Der heil. Antonius war für all' dies das lebendige Vorbild.

49. Améliueau [2]) veröffentlichte neuerdings, nachdem er das Nichtvorhandensein einer koptischen Vita des hl. Antonius beklagt, wenigstens den Auszug einer solchen in französischer Übersetzung nach dem in mehreren Handschriften vorhandenen Synaxar [3]) für den 22. Toubah, entsprechend unserm 18. Januar. [4]) Aber dieses Synaxar ist, wie auch der Herausgeber zugesteht, [5]) nichts anderes, als ein Auszug aus dem Buche des heil. Athanasius, mit Ausnahme etwa von zwei oder drei Zügen, welche andern Werken entlehnt sein mögen, und zudem lag es schon längst fast wörtlich in lateinischer Sprache vor, [6]) aus dem Arabischen von Abraham Ecchellensis übersetzt, was Amélineau übersehen zu haben scheint. Es ist also unsere Kenntnis durch diese Veröffentlichung imgrunde um nichts gefördert worden, und wir bleiben noch immer auf den heil. Athanasius als eigentliche Quelle für Antonius' Leben und die bestverbürgten seiner Reden beschränkt. Indem sein Werk hier zugrunde gelegt wird, mögen doch einzelne Züge, welche andern Autoren entnommen sind, zur Vervollständigung des Bildes dienen, soweit der Gegenstand vorliegender Arbeit es verlangt.

50. Sehen wir vorläufig ab von den in die Vita eingeflochtenen Reden des heil. Antonius, dann ist es einiges, aber nicht zu viel, was wir als Vorbild für die Sätze der Regula finden. Dies kann bei den häufigen dort erzählten Wundern und bei allem, was nur für die Persönlichkeit des Einzigen paßte, nicht auffallen. Die Ansprachen des Heiligen werden des mit der Regel überstimmenden mehr bringen.

a.

51. Vor allem gibt Antonius das Beispiel des demütigen Lernens von Priestern und Diakonen, überhaupt von den ältern Einsied-

1) Möhler, Athanasius d. Gr. 2. Aufl. Mainz 1844. S. 381.

2) E. Amélineau Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. (Annales du Musée Guimet. T. XXV.) Paris 1894. Introd. p. XVIII suiv.

3) „Synaxaria sind abgekürzte, in ein Compendium gebrachte Lebensbeschreibungen der Martyrer und Heiligen." Kraus, R.-E. 2, 814.

4) Die kath. Kirche feiert bekanntlich das Fest des Heiligen am 17. Januar

5) A. a. O. p. XX.

6) Migne, P. gr. 40, 957 sqq.

lern.[1]) — Der Geist und die Strenge der Buße zeigt sich klar bei einer Gelegenheit, wo er seiner Sünden gedachte und darüber des Essens vergaß und Tag und Nacht seufzte.[2]) Doch fiel er andern mit seiner Bußtrauer nicht lästig, heiterer Friede lag auf seinem Angesichte, Traurigkeit sah man nicht an ihm.[3]) Auffallen könnte es, daß seiner Demut nicht häufiger Erwähnung geschieht, als nur ein einzigesmal, hier allerdings in psychologisch äußerst feiner Weise.[4])

Als Mann des ununterbrochenen Gebetes von Jugend an wird er geschildert.[5]) Dabei suchte er seinen Geist durch eifrige gesammelte Benützung der kirchlichen Lesestücke fortzubilden, was ihm auch in merkwürdiger Weise gelang,[6]) mag man nun die Stelle so verstehen, daß er selbst las, oder auf die Lesung in der Kirche genau acht hatte.

52. Inbezug auf das Fasten, welches er immer streng beobachtete, auch zur Zeit der Krankheit nicht milderte,[7]) hatte er doch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Praxis; in jüngeren Jahren hat er die allerstrengste Form beobachtet, ja ging oft noch darüber hinaus;[8]) sonst hielt er sich aber an die Gewohnheit, nach der neunten Stunde seine Mahlzeit einzunehmen.[9]) In der Auswahl der Speisen herrschte die strenge Übung, wie die alten Asceten sie durchführten: von Fleisch und Wein war keine Rede.[10]) Ebenso war er höchst genügsam im Schlafe; auf schlechtem Lager,[11]) mit häufigen Kürzungen befriedigte er dieses Bedürfnis.[12])

---

1) Vita cap. 67; vgl. Reg. cap. 32 (A E.) — Siehe auch Vita cap. 4.

2) Cap. 65; vgl. Reg. cap. 36. 49. 70 (A. E.).

3) Cap. 67; vgl. Reg. cap. 8. 74 (A. E.).

4) Cap. 56: *πολλάκις τε καὶ ἐν πολλοῖς ὁ κύριος ἐπήκουεν αὐτοῦ· καὶ οὔτε ἐπακουόμενος ἐκαυχᾶτο, οὔτε μὴ ἐπακουόμενος ἐγόγγυζεν.* Vgl. Reg. cap. 39. 48. 71. 73 (A. E.).

5) Cap. 3; vgl. Reg. cap. 1. 3. 70 (A. E.).

6) Ib.: *καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτως τῇ ἀναγνώσει, ὡς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαὶ, πάντα δὲ κατέχειν.* Vergl. Reg. cap. 3. 33. 65 (A. E.)

7) Hieron. Vit. S. Hilar. cap. 3; Migne, P. l. 23,30; vgl. Reg. cap. 20 (A. E.).

8) Cap. 7: … *ἦν δ' ὅτε καὶ διὰ δύο, πολλάκις δὲ καὶ διὰ τεσσάρων μετελάμβανε.* Vgl. Reg. cap. 21 (A. E.).

9) Cap. 65; vgl. Apophth. Ant. cap. 34; Migne, P. gr. 65, 85 und Reg. cap. 3 (A. E.).

10) Cap. 7; vgl. Reg. cap. 20. 19 (A. E.).

11) Ib.; vgl. Reg. cap. 5 (A. E.).

12) Ib.; vgl. Reg. cap. 53 (A. E.).

Armut und Mitleid gegen die bedürftigen Mitmenschen offenbarten sich in der einen Handlung seiner emsigen Arbeit;[1]) er konnte nicht müßig sein.[2])

53. Seine Liebe zum Nächsten zeigt sich auch außerdem in rührenden Zügen: mit den Leidenden fühlte und betete er;[3]) den Brüdern zuliebe überwand er sich zu dem ihm hart fallenden Opfer, gemeinschaftlich mit ihnen zu speisen;[4]) sein letzter Blick vor dem Tode galt in heiliger Liebe und Freude den Brüdern, welche bei ihm waren.[5])

Vorsichtig aber war er im Verkehr mit der Welt. Selbst seinen Verwandten gegenüber bewahrte er die äußerste Zurückhaltung, nachdem er seine Schwester in sichere Hut gebracht hatte.[6]) — Zweimal berichtet der Biograph von einem Besuche des Heiligen in der Stadt d. h. in Alexandrien;[7]) beide Besuche entsprangen seinem Eifer für den Himmel: einmal ging er dahin, um die Marterkrone zu erlangen, aber vergeblich; das anderemal um die Arianer zu widerlegen.[8])

54. Bei jenem ersten Besuche erschien er in reinlich hergerichtetem Oberkleide, während er sonst sein ganzes Leben lang ein härenes Untergewand mit einem Felle darüber trug.[9]) In seinem Testamente zählt er seinen ganzen Kleidervorrat auf: es war ein Pallium, zwei Meloten und das härene Unterkleid.[10]) Während seines Lebens entledigte er sich seiner Kleider nie.[11])

Einfach wie er lebte, wollte er auch nach dem Tode ruhen — begraben, mit Erde bedeckt,[12]) im Gegensatze zu den Ägyptern, welche

1) Cap. 3: εἰργάζετο γοῦν ταῖς χερσὶν .... καὶ τὸ μὲν εἰς τὸν ἄρτον, τὸ δὲ εἰς τοὺς δεομένους ἀνήλισκε. Vgl. Reg. cap. 22 (A. E.) u. öfter, dazu cap. 20 (H.-Br.).

2) Sozom. H. E. 1, 13; Migne, P. gr. 67, 898.

3) Cap. 56; vgl. Reg. cap. 2. 55 (A. E.).

4) Cap. 45; vgl. Reg. cap. 74 (A. E.).

5) Cap. 92.

6) Cap. 3; vgl. Reg. cap. 11 (A. E.).

7) Nach andern Quellen kam er öfter in die Städte; vgl. Sozom. l. c.; Verba Sen. Ruf. cap. 130; Migne, P. l. 73, 785.

8) Cap. 46. 69; vgl. Reg. cap. 17. 76 (A. E.).

9) Cap. 47.

10) Cap. 91; vgl. Reg. cap. 37 (A. E.).

11) Cap. 47; vgl. Reg. cap. 37 (A. E.).

12) Cap. 91; vgl. Reg. cap. 29 (A. E.).

verehrte Tote bei sich zuhause bewahrten oder gar in Kirchen beisetzten, wogegen Antonius entschieden eiferte.[1])

b.

55. Ihre notwendige Ergänzung erhält die Lebensbeschreibung durch die Reden, welche den Geist des Heiligen spiegeln und in der Vita des Athanasius die Thatsachen umranken. Erst nach ihrer Beiziehung ist ein Urteil darüber möglich, wie weit für unsere Regel ein Zusammenhang mit dem Leben des heil. Antonius nachgewiesen werden kann. —

In den Kapiteln 16—43 der Vita[2]) bringt der heil. Athanasius eine lange Ansprache des großen Mönches an die Brüder, welche wahrscheinlich nicht als Ganzes gehalten wurde, sondern aus verschiedenen Unterweisungen zusammengesetzt ist; außerdem sind da und dort einzelne Aussprüche der Erzählung eingeflochten. —

56. Hier treffen wir zunächst die Aufforderung, von jedem die Art seiner Tugendübung kennen zu lernen,[3]) um sie zum Beispiele zu nehmen.

Auch über Armut und Keuschheit finden sich je zwei Sätze. Keiner, warnt Antonius einmal, möge das Verlangen nach Besitz haben;[4]) ein anderesmal, daß der Gedanke an den Tod jeden Besitz ausschließen wird.[5]) Im nämlichen Zusammenhange wird vor jeder unlautern Begierde gewarnt,[6]) eine Mahnung, welche später mit Ausdehnung auf alle unlautern Gedanken nochmals wiederkehrt.[7])

57. Ganz selbstverständlich muß erscheinen, daß der Sinnlichkeit kein Raum gestattet ist,[8]) und daß der Geist der Buße zum Ausdruck kommt; aber doch geschieht dieß nicht an hervorragender Stelle, sondern mehr gelegentlich, allerdings in Verbindung mit der ascetisch bedeutsamen Aufforderung zur täglichen Gewissenserforschung,[9]) und es schließt sich sofort die Erinnerung an die Demut an, auf welche natürlich öfters hingewiesen

1) Cap. 90.
2) Migne, P. gr. 26, 867—908.
3) Cap. 38; vgl. Reg. cap. 31 (A. E.).
4) Cap. 17; vgl. Reg. cap. 12 (A. E.).
5) Cap. 19.
6) Ib., vgl. Reg. cap. 10. — 4. 5. 16 (A. E.).
7) Cap. 55.
8) Ib.; vgl. Reg. cap. 52 (A. E.).
9) Cap. 55.

wird; besonders soll sich kein Bruder überheben, wenn ihm Gewalt über Krankheiten und böse Geister gegeben ist.[1])

58. Das Gebet wird nebst dem Fasten zunächst empfohlen als Mittel zur Überwindung teuflischer Anfechtungen,[2]) aber auch sonst wird seine ununterbrochene Verrichtung, besonders das Psallieren vor und nach dem Schlafe zur Pflicht gemacht.[3]) Auffallen mag dabei, daß des kanonischen oder sonstwie vorgeschriebenen Gebetes nicht Erwähnung geschieht, es sei denn, daß man eine Hindeutung darauf in dem Ausdrucke ψάλλειν der letztangeführten Stelle finden will. In dieser schließt sich auch sofort eine Mahnung zum Lesen und Betrachten der heil. Schrift und der Lebensbeschreibung heiliger Männer an.[4])

59. Für den Umgang mit dem Nächsten wird nachsichtige Liebe gefordert,[5]) eindringlicher aber noch wird gewarnt vor dem Umgang mit der Welt, welcher dem Mönch schädlich ist, wie dem Fische das Weilen auf trockenem Lande.[6]) Besonders soll kein Mönch der Welt sich wieder zuwenden, wie Lot's Weib gethan; denn das hieße Reue haben über die Wegwendung von ihr.[7])

Um die Sünde zu meiden, ist es das beste, so zu leben, als wenn man täglich sterben müßte.[8]) —

60. Dies sind in Kürze die wichtigeren Stellen aus dem „Leben" des heil. Antonius, welche Bedeutung für die uns vorliegende Regel haben. Ziehen wir das Resultat, so finden wir zunächst, daß die Regel verschiedenes enthält, wofür die Vita keine Anhaltspunkte bietet, andrerseits aber auch besonders die in der Vita gegebenen Reden einiges betonen, was in der Regel vermißt wird.

So findet sich in der Vita gar keine Äußerung über das genossenschaftliche Leben, dessen Organisation, über Obere und Untergebene. Dies müßte auffallen, wenn Antonius selbst Klöster in's Leben gerufen hätte;

1) Cap. 38; vgl. Reg. cap. 73 (A. E.).
2) Cap. 23.
3) Cap. 55; vgl. Reg. cap 1. 80 (A. E.) u. ö.
4) Ib., vgl. Reg. cap. 65 (A. E.) u. ö.
5) Ib., vgl. Reg. cap 59. 47. 23 (A. E).
6) Cap. 85; vgl. cap. 9. 11 (A. E.).
7) Cap. 20; vgl. Reg. cap. 11. 60 (A. E.).
8) Cap. 19; ähnlich cap. 91; vgl. Reg. cap. 66 (A. E.).

daß er dies nicht gethan, wird durch den eben berührten Mangel nahegelegt. Von ascetischen Vorschriften fehlen solche über das Stillschweigen und überhaupt den Geist, der alle leiten soll.

Die Regel dagegen erwähnt nichts von dem Kampfe mit den bösen Geistern, wozu auf so breitem Raume in der Vita ermahnt wird. Und während diese einigemale mit Nachdruck die Aufforderung vorträgt, in der Hoffnung auf den Herrn immer froh zu sein, Mut zu haben, zeigt die Regel hievon nichts. Die Vita ermahnt mehrfach als zu wichtiger Sache zum treuen Festhalten am Glauben, besonders gegen die Arianer; die Regel schweigt hierüber. Mag man auch diese Dinge in einer Lebensvorschrift für Mönche vielleicht für überflüssig halten, so ist doch befremdlich, daß ein sehr charakteristischer Zug der Vita, nämlich der dringende Rat, zum Zwecke der Selbstbesserung seine Fehler aufzuschreiben,[1]) in der Regel übergangen ist.

61. Doch immerhin zeigen sich in der Vita genügende Anhaltspunkte für mehrfache Bestimmungen der Regel, mag auch der Zusammenhang zuweilen ein ziemlich lockerer sein. Freilich ist dabei im Auge zu behalten, daß beide — die Vita und die Regel — den Zweck haben, Vorschriften für Mönche desselben Landes und derselben Zeit zu geben, jene mehr durch Vorführung eines großen Beispiels, diese auf dem Wege unmittelbaren Gebotes. Daraus ergibt sich, daß beide schon aus innerer Notwendigkeit in vielem übereinstimmen müssen, es mag ihr äußeres Verhältnis zueinander sein, welches immer. Eine eigentliche Abhängigkeit der Regel von der Vita kann demnach nur aus solchen Übereinstimmungspunkten zwingend gefolgert werden, welche ein ganz besonders individualisiertes Gepräge, das ingenium St. Antonii verraten, wie es der heil. Athanasius gezeichnet hat, während ein Verwandtschaftsverhältnis d. h. Herkunft vom nämlichen Ursprung auch bei solchen Stellen der Vita hinreichend erwiesen ist, welche zugleich in den andern mit Antonius in Verbindung gebrachten Quellen sich finden. Doch davon später! Läßt sich aber das erstere nachweisen?

62. Wir dürfen nicht vergessen, daß die in der Vita gegebene Zeichnung eine äußerst lückenhafte ist. Es ist weniger der werdende Heilige, den sie begleitet, als der vollendete, von dem sie erzählt, und wenn auch Erinnerungen auftauchen an die Tage des ersten Strebens und

1) Cap. 55. — Vgl. Sozom. H. E. 1, 13; Migne. P. gr. 67, 897.

Streitens, so tritt doch das Herbe der Geisteskämpfe weiter zurück, es erscheint wie verklärt im Lichte des endgiltig errungenen Sieges, und die Gestalt des Heiligen selbst trägt den Charakter milden Friedens, wie er die Seele nach glücklich durchfochtenem Kampfe zu schmücken pflegt, — es ist Sabbatstimmung! Seine Reden sind demgemäß durchhaucht vom Geiste milden Ernstes, worin die Erfahrungen eines innerlich tief bewegten Lebens, das zur Ruhe gekommen, sich aussprechen. Im Verkehre mit den Menschen fehlen nicht Züge entschlossener Energie, Liebe aber und Sanftmut herrschen vor.

63. In der Regula verleugnen sich diese auch nicht; aber doch spricht fast aus jeder Zeile die Strenge des ägyptischen Ascetenlebens. So sind es denn auch besonders die Worte und Beispiele dieser Art, welche aus der Vita in der Regel wiederklingen.

Damit aber reduzieren sich die eigentlichen, charakteristischen Berührungspunkte hauptsächlich auf folgende: wie Antonius Tag und Nacht — wenigstens in einem bestimmten Falle nachweisbar — Buße that, so verlangt es die Regel. Wie er weder Fleisch noch Wein genoß, überhaupt vor dem Essen bis zur Sättigung warnte, so wird es hier gefordert. Er brach den Verkehr mit seinen Familienangehörigen ab und so schreibt es die Regel vor. Sein Beispiel, immer bekleidet zu sein, ahmt sie nach. Schließlich findet sich in den Reden des Heiligen wie in der Regel die Mahnung, durch beständiges Andenken an den Tod die Sünde zu meiden. Da aber dieser Gedanke nur Wiederholung eines bekannten Wortes der hl. Schrift ist[1]), kann er hier nicht ausschlaggebend sein.

64. Es ist demnach, was die Regel mit der Lebensbeschreibung des hl. Antonius gemeinschaftlich besitzt, nicht so bedeutend, daß von einer eigentlichen Abhängigkeit jener von dieser allein gesprochen werden kann. Es kann aber auch nicht geleugnet werden, daß vielfach der Geist des großen Patriarchen, wie seine Biographie ihn der Nachwelt bewahrt, in der nach ihm benannten Regel zu erkennen ist.

B.

Die Briefe des heil. Antonius.

65. Als nächstes Zeugnis vom Geiste des hl. Antonius müssen seine Briefe angeführt werden. Die erste Mitteilung über solche verdanken wir

1) Eccli. 7, 40.

Hieronymus. Er sagt,[1]) daß „der Mönch Antonius an verschiedene ägyptische Klöster sieben Briefe apostolici sensus sermonisque geschrieben habe, welche" (aus der ägyptischen d. h. koptischen) „in die griechische Sprache übersetzt sind" und in diesem Gewande ihm bekannt wurden.

66. Diese griechische Übersetzung ist nicht mehr vorhanden. Nach ihr aber wurde von Valerius Sarasius eine lateinische angefertigt, freilich, wie Gallandi bemerkt,[2]) nicht mit großem Geschick und Glück, da sie voll Dunkelheiten oft nur schwer den Gedanken erkennen läßt. Sie wurde zuerst mit Vorwort und Commentaren[3]) von Symphorian Champerius herausgegeben, Paris 1516.[4]) Später kam sie noch öfter zum Drucke, so z. B. in Köln 1556 mit den Commentaren des Dionysius des Karthäusers zum Areopagiten, mit einigen abweichenden Lesearten bei Gallandi, Veter. Patr. Bibl. T. IV., und nach diesem bei Migne, im 40. Band der Patr. gr. — Eine handliche Ausgabe im getreuen Anschluß an die von Champerius gab A. Erdinger.[5])

67. Da aber nicht über jeden Zweifel sicher ist, ob diese bekannten sieben Briefe wirklich die dem heil. Hieronymus vorliegenden und echt sind,[6]) versuchte der letztgenannte Herausgeber den Beweis der Echtheit zu erbringen.[7]) Daß es ihm in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise gelungen ist, läßt sich kaum behaupten, zumal da er u. a. gar nicht berücksichtigt, daß wir nur die minder gelungene lateinische Übersetzung eines gar nicht mehr bekannten griechischen, selbst übertragenen Textes haben. Zudem liegen auch zwischen der Zeit des heil. Antonius und der Veröffentlichung von 1516 mehr als elf Jahrhunderte, während deren der Text der Briefe unbekannt war, und man von ihnen nur wußte, was

1) De vir. inl. cap. 88; Migne, P. l. 23, 694. — Die neueren Untersuchungen von v. Sychowski u. a. lassen dieses Kapitel unberührt.

2) Migne, P. gr. 40, 955.

3) Worüber Th. Raynaudus (Opera. Lugd. 1665. 8, 395) sich sehr abfällig ausspricht. Vgl. Biogr. univ. 9, 629.

4) So das mir vorliegende Exemplar; Gallandi hat a. a. O. 1515.

5) A. Erdinger Septem Epistolae quae sub nomine Sti Antonii Abb. circumferuntur, praemissa Biographia divi Eremitae et brevi de genuitate harum epistolarum dissertatione. Oenip. 1871. — J. M. Sailer gibt in seinen „Briefen aus allen Jahrhunderten", 2. Aufl., Sulzb. 1832 S. 95—104, den 1. und 7. Brief in deutscher Bearbeitung.

6) Bardenhewer, Patrologie S. 244.

7) A. a. O. 20—36.

Hieronymus darüber schrieb. Man wird darum gut thun, die Autorschaft des heil. Antonius als zweifelhaft, höchstens als wahrscheinlich anzunehmen.

68. Die nämlichen Briefe wurden im Jahre 1641 zu Paris von Abraham Ecchellensis herausgegeben, aber, wie die Vorrede berichtet, nach der arabischen Version eines ägyptischen Antoniter-Mönches Abraham, etwa vom Jahre 800; die Handschrift gehöre dem maronitischen Colleg in Rom an. Die Briefe stehen hier in anderer Reihenfolge, als in der Übersetzung des Sarasius, und sind ungleich klarer in der Sprache. Auch hat der 4. Brief den ihm zukommenden Schluß, während er als 7. des Sarasius Bruchstück ist.

69. Außer den sieben schon bekannten gibt Abraham Ecchellensis aus derselben Quelle noch dreizehn andere Briefe, von deren Existenz bis dorthin noch niemand wußte, deren Echtheit sich auch nicht weiter beweisen läßt.[1]) Für diese bringt der Übersetzer und Herausgeber nur sein eigenes Zeugniß bei, welches jedoch nicht allewege mit unbeschränktem Vertrauen aufgenommen wurde.[2])

Immerhin mögen sie der Vollständigkeit wegen hier wenigstens angeführt und ohne Präjudiz ihres Wertes berücksichtigt werden. Denn die innern Gründe, welche Erdinger für die Echtheit der ersten sieben anführt, lassen sich ebensogut anwenden zum Beweise der Echtheit dieser dreizehn; auch sie sind, wie Gallandi nach Combefis sagt,[3]) „des Geistes und der Weisheit des großen Eremiten ganz würdig und lebendige Kennzeichen seines Geistes." Ja, während die ersten sieben Briefe sich gar nicht speziell auf monastische Verhältnisse beziehen und ebensogut an irgendwelche andere Christen geschrieben sein könnten, tragen die letzten dreizehn viel eher den Bedürfnissen von Mönchen Rechnung.

70. Hiemit ist zum Teil schon die Ansicht gewürdigt, welche M. Brockie in seiner einleitenden Bemerkung zur Regel des heil. Antonius ausspricht.[4]) Er meint nämlich, die Regel sei vielleicht den sieben Briefen

---

1) Ebenfalls nach Gallandi abgedruckt bei Migne, P. gr. 40, 999—1066.

2) Tillemont, Mémoires etc. Brux. 1715. 7, 235; R. Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés. Par. 1859. 3, 391; Ersch und Gruber 4, 353. Vgl. Freib. K.-L. 1, 118 f.

3) S. Migne, P. gr. 40, 957.

4) Cod. Reg. p. 3; Migne, P. l. 103, 423.

des heil. Antonius an ägyptische Klöster entnommen. Es ist aber nicht möglich, daß Brockie, als er dies schrieb, die genannten Briefe gelesen hatte. Denn diese bewegen sich, wenn auch in salbungsvoller Sprache, so doch mit wenig Variationen immerfort im mäßig weitgezogenen Kreise derselben Gedanken, welche nur selten mit den in der Regula niedergelegten Vorschriften sich von ferne berühren.

71. Solche Berührungspunkte sind etwa zu erkennen im Hinweise, daß wir nur infolge teuflischer Versuchung uns selbst für gerecht halten in dem, was wir thun.[1]) Dann in der Aufforderung, bei Tag und Nacht zu Gott zu rufen.[2]) In ähnlich lautender Weise wird dort und hier die Nächstenliebe empfohlen, da in den Briefen das (freventliche) Urteil über den Nächsten auf Einflüsterung des Versuchers zurückgeführt wird.[3]) Schließlich zeigt sich ein verwandter Gedanke im Ausspruch: wer seines Todes gedenkt, gedenkt auch seines ewigen Lebens.[4])

Außerdem enthalten die sieben Briefe viele schöne Wahrheiten über den Kampf gegen die Versuchungen, über die Treue im Glauben, über das Werk der Erlösung und seine Vorbereitung im Alten Bunde u. s. w.[5]) — allein damit bewegen sie sich auf einem Boden, mit welchem die Regel nichts gemein hat.

Da nun auch die wenigen Sätze aus den Briefen, welche in der Regula vielleicht nachklingen, ganz allgemeinen Inhalts sind und für jeden Christen sich eignen, so kann ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden nicht angenommen werden.

72. Eher noch erscheinen verwandtschaftliche Beziehungen zwischen der Regula und den dreizehn zuerst von Abraham Ecchellensis veröffentlichten, dem hl. Antonius zugeschriebenen Briefe.

Dort findet sich öfters der Hinweis auf Mönche und Jungfrauen, welche in Genossenschaften leben, also wenigstens die Andeutungen des Cönobitentums.[6]) Es ist die Rede von geistlichen Vätern, von dem

---

1) Ep. 2, 5; Migne, P. gr. 40, 983; vgl. Reg. cap. 73 (A. E.).

2) Ep. 5, 1; Migne, ib. 994; vgl. Reg. cap. 1, 13. 70 (A. E.).

3) Ep. 2, 5; Migne, ib. 983; vgl. Reg. cap. 47 und besonders 59 (A. E.).

4) Ep. 2, 12; Migne, ib. 987; vgl. Reg. cap. 66 (A. E.).

5) Kurze Inhaltsangabe bei E. Dupin, Nouv. Bibl des auteurs sacrés. Paris 1690. 2, 67.

6) Z. B. Ep. 9 und 11; Migne, P. gr. 40, 1022. 1026 etc.

Gehorsam und der Nachahmung, welche sie bei ihren Söhnen finden[1]). Der Gehorsam gegen sie heißt geradezu Gehorsam gegen Gott.[2]) Es wird von dem nach Vollkommenheit strebenden Menschen d. h. dem Mönche verlangt, daß er auf alle seine Reichtümer und Besitzungen Verzicht leiste.[3]) Es ergeht die Mahnung zu beständiger Buße[4]) unter Thränen[5]) und Fasten, wie zum Gebete bei Tag und Nacht.[6]) Dringend wird vor Selbstüberhebung gewarnt; denn was aus menschlicher Ruhmsucht geschieht, ist ohne Glauben[7]) und die Bewunderung der eigenen Größe hat schon viele zur Sünde gebracht.[8]) Gegen Kranke und Arme sollen die Mönche freigebig sein,[9]) dem Geräusche der Welt und dem Umgange mit den Menschen aber sich entziehen.[10]) Trägheit widerspricht dem Geiste Gottes.[11])

Im übrigen enthalten auch diese Briefe Vorschriften, welche den in den sieben ersten dargelegten entsprechen, doch mit etwas mehr Schmuck der Rede und Einbeziehung weiterer Verhältnisse. Allein damit stehen sie nicht in Berührung mit der Regel.

Da zudem ihre Echtheit zu wenig verbürgt ist, kann selbst auf diejenigen Punkte, in welchen wirklich eine klarere Übereinstimmung zwischen jenem und der Regula stattfindet, nicht zu viel Gewicht gelegt werden. Auch für diese Partien also können sie kaum den hl. Antonius als Autor legitimieren. Doch mögen sie in der unten folgenden Übersicht ihre Stelle finden, ebenso wie die einschlägigen Gedanken aus den sieben ersten Briefen.

---

1) Ep. 8. 14; Migne, ib. 1019. 1030; vgl. Reg. cap. 31. 32 (A. E.).

2) Ep. 20; Migne ib. 1064 sq.; vgl. Reg. Prol.

3) Ib.; vgl. Reg. cap. 12. 71 (A. E.).

4) Ep. 16. 20; Migne ib. 1038. 1056; vgl. Reg. cap. 36 (A. E.).

5) Ep. 9; Migne, ib. 1022; vgl. Reg. cap. 38. 21 (A. E.).

6) Ep. 8; Migne, ib. 1020; vgl. Reg. cap. 1. 70 (A. E.).

7) Ep. 10; Migne, ib. 1023; vgl. Reg. cap. 9. 43. 44. 73 (A. E.).

8) Ep. 20; Migne, ib. 1056; vgl. Reg. cap. 61 (A. E.).

9) Ep. 20; Migne, ib. 1062; vgl. Reg. cap. 12 (A. E.) und bes. cap. 20 (H.-Br.).

10) Ep. 17; Migne, ib. 1046; vgl. Reg. cap. 9. 28 (A. E.).

11) Ep. 9; Migne, ib. 1022; vgl. Reg. cap. 68. 71 (A. E.).

C.

Die dem heil. Antonius zugeschriebenen Aussprüche.

Das dritte Zeugnis, welches für den Geist des hl. Antonius aufgeführt wird, bilden die kurzen Ermahnungen und Lehrsprüche, welche er zu verschiedenen Zeiten seinen Jüngern gab. Soweit sie jetzt bekannt sind, müssen wir dieselben an vier verschiedenen Orden suchen.

73. Das meiste enthält das Werk, welches Abraham Ecchellensis im Jahre 1646 aus dem Arabischen übersetzt herausgab. Dieser macht aber selbst darauf aufmerksam, daß durch äußere Gründe und Zeugnisse sich nicht nachweisen lasse, daß der hl. Antonius die Reden und Aussprüche selbst geschrieben habe. Nur die übereinstimmende Tradition aller orientalischen Mönche spreche dafür. Es sei aber nicht wohl anzunehmen, daß diese bei ihren sonstigen weitgehenden Unterscheidungen in einer gemeinschaftlichen Fabel sich zusammengefunden hätten.

Nach Abraham Ecchellensis hat dieselben A. Gallandi im IV. Bande seiner Veterum Patrum Bibl. neu herausgegeben, und von da gingen sie zu Migne, der sie im 40. Bande der Patr. gr. nachdrucken ließ.[1]) Es sind folgende:

a. Sti Antonii Abbatis, Patris nostri, Sermones XX. ad filios suos monachos;

b. Sti Antonii M. Abbatis Spiritualia documenta Regulis adiuncta, ad filios suos monachos;

c. Admonitiones et Documenta varia;

d. Sti Antonii M. Abbatis Sententiarum quarundum Expositio facta a quodam sene post eius obitum, efflagitantibus monachis;

e. Interrogationes quaedam a diversis Ss. Patri nostro abbati Antonio factae, eiusque ad easdem responsiones;

f. Relata ex eodem Codice de beato Antonio Abbate.

74. Einiges bieten die Verba Seniorum, von H. Rosweyd veröffentlicht 1615 und dann öfter, nach der Ausgabe von 1628 abgedruckt bei Migne, im 73. Band der Patr. lat. Sie liegen in zwei

---

1) Auf S Antonii M. Abb. Sermo de vanitate mundi et de resurrectione mortuorum, Migne, l. c. 961—964, als sicher unächt braucht nicht eingegangen zu werden.

Recensionen vor, in einer kürzeren Fassung, für welche Rosweyd als wahrscheinlichen Autor Rufinus von Aquileja bezeichnet, und in einer längeren; diese, von einem unbekannten Griechen geschrieben, wurde in ihrem ersten Teil vom römischen Diakon Pelagius, in ihrem zweiten vom Diakon Johannes ins Lateinische übersetzt und so von Rosweyd herausgegeben.

In beiden Recensionen finden sich unter den Lehrsprüchen vieler anderer, genannter und ungenannter alter Asceten auch mehrere, welche dem heil. Antonius in den Mund gelegt werden.

75. Vielfach verwandt mit dieser Sammlung, aber anders geordnet, sind die Apophthegmata Patrum, welche Joh. Bapt. Cotelier (Cotelerius) nach einem Codex der colbertinischen Bibliothek im 3. Bande seiner Monumenta Ecclesiae graecae 1685 griechisch und lateinisch herausgab. Sie sind abgedruckt als Appendix ad Palladium, mit welchem sie aber wohl nichts zu thun haben, bei Migne im 65. Bande der Patr. gr. Da sie in der alphabetischen Reihenfolge ihrer Autoren aufgeführt werden, stehen diejenigen, welche sich auf den hl. Antonius beziehen, an erster Stelle.

76. Die jüngst veröffentlichte Sammlung gab E. Amélineau in seinem Werke: Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des Saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain etc. Texte copte et traduction française. (Annales du Musée Guimet. T. XXV.) Paris 1894. 4°. Unter dem Abteilungstitel Apophthegmes sur Saint Antoine gibt er S. 15—45 nach dem Cod. Vatic. cop. 64. fol. 39—57 eine Sammlung von Aussprüchen, welche dem heil. Antonius zugeschrieben werden.

Diese Aussprüche sind aber keineswegs alle neu, nicht einmal der Mehrzahl nach, obwohl Amélineau in der Einleitung [1]) behauptet, daß „wenigstens die gute Hälfte noch nicht in jenen Schriften vorhanden sei, in welchen die monastische Moral so viele Thatsachen zur Stütze ihrer Ideen gefunden hat." Er bringt sogar ein Verzeichnis [2]) derjenigen Sentenzen, in welchen seine Veröffentlichung mit den Verba Seniorum von Rosweyd sich berührt. Allein wie leicht nachzuweisen, ist dieses Verzeich-

1) p. XXVI.
2) p. XXVII, note.

nis durchaus nicht vollständig (Amélineau gibt selbst zu, daß ihm einige Stellen entschlüpft sein mögen), und dann hat der Herausgeber ganz übersehen, daß einige seiner „Aussprüche" schon von Abraham Ecchellensis aus dem Arabischen gegeben wurden, welche sich in den „Verba Seniorum" nicht finden. Ebensowenig nimmt er Rücksicht auf die Apophthegmata Patrum. Deshalb hat er auch unrecht mit der weiteren Behauptung, daß seine Publikation die einzige Sammlung von dem heil. Antonius zugeschriebenen Aussprüchen sei, welche auf uns gekommen, während seine Annahme, daß wahrscheinlich noch andere derart in den verschiedenen Klöstern verbreitet seien, wohl begründet sein dürfte.

Über das Alter der Handschrift, welche Amélineau vorlag, erfahren wir leider in seinem Buche nichts, ebensowenig wie über ihre Herkunft. Auch wer der Verfasser der Sammlung war, bleibt unbekannt, da die Handschrift selbst einen solchen nicht nennt. Es herrscht also das gleiche Dunkel wie bei den Sammlungen, welche Abraham Ecchellensis, Rosweyd und Cotelier mitteilten.

77. Die wichtigste Frage ist nun, welchen Anspruch auf Echtheit und Glaubwürdigkeit die vier vorliegenden Sammlungen machen können, oder m. a. W. ob die hier dem hl. Antonius in den Mund gelegten Aussprüche auch wirklich von ihm herrühren.

Amélineau[1]) sagt mit Recht: „Die Echtheit solcher Sammlungen läßt sich nicht verbürgen. Es ist klar, daß die Aussprüche des hl. Antonius in großer Zahl von seinen Jüngern gesammelt wurden. Es ist aber ebenso möglich, daß eine ziemliche Anzahl von dem Verfasser oder den Verfassern dazu erfunden wurde" oder, fügen wir hinzu, daß manches Wort aus minder berühmtem oder unbekanntem Munde mit dem klingendsten Namen des ägyptischen Mönchtums in Verbindung gebracht wurde. Denn es wagt auch Amélineau keinen bestimmten Vorwurf auszusprechen, da ihm für Handhabung der Kritik der Prüfstein fehlt.

78. Allein wenn auch eine äußere Bürgschaft für die Echtheit der Sentenzen fehlt, braucht auf die Benützung derselben nicht überhaupt verzichtet zu werden; nur ist nötig, mit vorsichtiger Kritik sich ihrer zu bedienen. Die hiebei leitenden Gesichtspunkte werden folgende sein:

a) Findet sich eine Sentenz in allen vier Sammlungen, dann spricht sehr große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie wirklich vom

1) Introd. p. XXVII.

heil. Antonius stammt, — in Anwendung des Satzes, der oben (n. 73) aus Abraham Ecchellensis angeführt wurde. Es ist eben dabei auch zu erwägen, daß die vier Sammlungen nach ihrer ganzen Form, in der Reihenfolge ihrer Erzählungen u. s. w. völlig von einander unabhängig sind, also eine gemeinschaftliche Quelle nicht erkennen lassen, woraus die Übereinstimmung zu erklären wäre. Eine solche, allen Sammlungen gemeinschaftliche Sentenz mag also als echt behandelt werden.

b) Eine mindestens ebenso große Wahrscheinlichkeit ergibt sich, wenn ein Satz aus diesen Sammlungen sich anlehnt an eine der alten Biographien des Heiligen, sei es daß er geradezu darin enthalten ist, sei es daß er aus einer dort berichteten Thatsache sich schließen läßt.

c) Findet sich dagegen ein Ausspruch nur in der einen oder andern der genannten Sammlungen, dann liegt, wenn nicht anderswoher ein Widerspruch begründet ist, wenigstens die Möglichkeit seiner Echtheit vor, allerdings zunächst auch nicht mehr, und diese wird um so näher der Wahrscheinlichkeit kommen, je enger der Satz verbunden ist mit einem andern, dessen Echtheit nach den ersten beiden Grundsätzen als wahrscheinlich angenommen werden kann. Diese da oder dort sich findenden Sätze mögen berücksichtigt werden mit dem Vorbehalt, daß ihnen nicht mehr Wert zugelegt wird, als sie beanspruchen können.

Ein Urteil darüber, welche von den vier Sammlungen in solchem Falle den Vorzug verdient, läßt sich nach dem vorliegenden Material nicht wohl fällen. Sicher aber ist, daß die Veröffentlichung Amélineaus den Wert der andern Sammlungen, besonders der des Abraham Ecchellensis, sehr gehoben hat.

d) Endlich sei hervorgehoben, daß die eventuelle Übereinstimmung eines dem heil. Antonius zugeschriebenen Ausspruches allein mit ägyptischen Mönchsgewohnheiten, wie sie Palladius, Cassian u. a. berichten, für sich zunächst noch kein Grund für Annahme seiner Echtheit ist. Es kann nämlich die Möglichkeit nicht außeracht gelassen werden, daß diese „Übereinstimmung“ erst geschaffen wurde aufgrund bestehender Zustände und mit leicht erkennbarer Absicht, wobei diese gerade noch keine dolose gewesen zu sein braucht. —

Betrachten wir nun die dem heil. Antonius zugeschriebenen Aussprüche, soweit sie sich berühren mit Vorschriften unserer Regel.

79. Zunächst scheint bedeutsam, daß der hl. Antonius einigemale mit großer Autorität sprechend eingeführt wird: „Ich Antonius sage dir die Wahrheit; leihe also dein Ohr meinen Worten und verbirg sie in deinem Herzen.“ [1] Ein anderesmal leitet er einen Befehl ein mit dem Sätzchen: „Strenge schreibe ich euch vor.“ [2]

Diesem Betonen der Autorität entspricht, daß die Brüder vom Obern abhängig sein sollen; der Mönch soll über jeden Schritt, den er thut, über jeden Tropfen Wassers, den er trinkt, die Oberen fragen, also nichts ohne sie thun. [3] In Demut und selbst mit Thränen soll die Unterweisung vom Obern erbeten werden, [4] dem gegenüber bescheidene Kürze des Ausdrucks sich ziemt. [5] Der Obere aber soll ohne zu schonen seine geistigen Söhne zurechtweisen. [6]

80. Nicht selten wird der Gehorsam verlangt, vor dem Ungehorsam gewarnt. Der Gehorsam wird sogar dem Büßerleben vorgezogen [7]. Allein da die Regel hierüber fast nichts enthält, soll nicht weiter darauf eingegangen werden.

Bezüglich der Armut ist für unseren Zweck nur von Bedeutung die Lehre, daß wer der Welt entsagen, aber doch Geld zurückhalten will, vom Teufel zugrunde gerichtet wird [8].

Häufiger begegnen Vorschriften, welche unmittelbar oder mittelbar auf die Reinheit von Herz und Leib sich beziehen. Vor dem näheren Verkehr mit Frauen wird gewarnt durch Wort [9]) und Beispiel [10]).

---

1) Admonit.; Migne, P. gr. 40, 1082.

2) Serm. X.; Migne, ib. 970; vgl. zu beiden Reg. Prol.

3) Admonit. l. c. Verb. Sen. Ruf. cap. 176; Migne, P. l. 73, 798. Apophth. P. cap. 38; Migne, P. gr. 65, 87; vgl. Reg. cap. 32 (A. E.).

4) Admonit.; Migne, P. gr. 40, 1081; vgl. Reg. cap. 31 (A. E.).

5) Spir. doc. cap. 2; Migne, P. gr. 40, 1075; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).

6) Admon., l. c. 1079; vgl. Reg. cap. 51 (A. E.).

7) L'obéissant est audessus de l' ascète. Amélineau, A. d. M. G. 25, 22.

8) Admon., l. c. 1099. Apophth. P. cap. 20; Migne, P. gr. 65, 81. Verb. Sen. Ruf. cap. 68; Migne P. l. 73, 772. Verb. Sen. Pel. 6, 1; ib. 888. Amélineau, A. d. M. G. 25, 26 s.; vgl. Reg cap. 12 (A. E.)

9) Admon., l. c. 1080. Amélineau, A.d. M. G. 25, 41; vgl. Reg. cap. 10 (A. E.).

10) Amélineau, A. d. M. G. 25, 36. S. Ant. Serm. VI; Migne, P. gr. 40, 967.

Auch sonst soll im gesellschaftlichen Verkehr Zurückhaltung[1]) und Vorsicht[2]) walten. Unlauteres Begehren und Spiel der Phantasie wird mit denselben Worten verpönt, wie in der Rede, welche der heil. Antonius bei Athanasius an die Mönche hält[3]).

81. Mehr Aufmerksamkeit heischen die zahlreichen Stellen, welche den Geist der Buße zu wecken bestimmt sind. Ohne einen Augenblick der Unterbrechung sollen die Mönche eifrig der Buße obliegen[4]), der Wehmut und Trauer sich hingeben, um Gott zu gewinnen[5]), darum auch täglich sich abtöten, um das Leben zu erlangen[6]). Anschließend an das bekannte Wort der hl. Schrift (Ps. 6, 7) verlangen die Vorschriften, daß der Mönch allnächtlich mit Thränen sein Lager benetze[7]). Die Thränen der Buße gelten überhaupt als sicherstes Mittel, von Gott Verzeihung der Sünden zu erlangen[8]), denn die Hoffnung gibt der Buße das Ziel[9]). Als Ausdruck der tiefen Bußgesinnung soll das immer, Gott und allen Brüdern gegenüber, wiederholte Ignosce mihi gelten[10]).

Da dieses Wort aber auch als bewährtes Mittel zur Erlangung der Demut bezeichnet wird, so möge es den Übergang bilden zu den am allerhäufigsten dem hl. Antonius in den Mund gelegten Mahnungen, nämlich zu letztgenannter Tugend, von welcher in fast ungezählten Stellen die Rede ist. Sie ist es vor allem, welche vor der Sünde bewahrt[11]) und alle Schlingen des Versuchers vermeiden lehrt[12]); sie ist es, welche nach der Sünde Verzeihung erwirkt[13]). Sie besteht aber darin, daß man

1) Admon., l. c. 1080. Serm. ib.; vgl. Reg. cap. 4 (A. E.).

2) Admon., l. c.; vgl. Reg. cap. 80 (A. E.).

3) Spir. doc. cap. 5; Migne, P. gr. 40, 1078. S. Ant. Serm. VI, ib. 967 Vgl. Vita S. Ant. cap. 19; Migne, P. gr. 26, 871.

4) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 36 (A. E.).

5) Ib., 1079; vgl. Reg. cap 49. 74 (A. E.).

6) Spir. doc. cap. 6; l. c. 1078; vgl. Reg. cap. 46 (A. E.).

7) Spir. doc ib.; vgl. Reg. cap. 38 (A. E.).

8) Admon., l. c. 1082. Verb. Sen. Joh. 38, 1; Migne P. l. 73, 1055; vgl. Reg. cap. 70 (A. E.).

9) S. Ant. Serm. VI, l. c. 967.

10) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 64. 72 (A. E.).

11) Admon., l. c. 1081 sq.; vgl. Reg. cap. 61 (A. E.).

12) Verb. Sen. Pelag. 15, 3; Migne, P. l. 73, 953. Apophthegm. P. cap. 7; Migne P. gr. 65, 77. Amélineau A. d. M. G. 25, 38; vgl. Reg. cap. 72 (A. E.).

13) Admon., l. c. 1082; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).

alle Menschen für besser als sich selbst hält, daß man von seiner eigenen Sündhaftigkeit überzeugt ist, sein Haupt gesenkt trägt, und Unbilden sanftmütig hinnimmt[1]). In der Geringschätzung seiner selbst beruht ihr Wesen; ihre Frucht aber ist die Einsicht, diese bewirkt den Glauben, der Glaube erzeugt den Gehorsam gegen Gott, letzterer entzündet die Nächstenliebe (frei nach II. Petr. 1, 5—7).[2])

Mehrfach sind die Mittel, welche zur Erlangung der Demut angegeben werden. Das wichtigste, am häufigsten erwähnte ist das Vermeiden aller Selbstüberhebung. Der erfahrene Führer hat manchen gekannt, welcher fiel, weil er sich für gottwohlgefällig hielt[3]). Es soll darum keiner auf seine Gerechtigkeit vertrauen,[4]) sich auch nicht rühmen wegen seiner Tugendwerke, denn das wäre nicht weise.[5]) Jeder hüte sich, durch seine Werke sich bekannt zu machen[6]) oder sonst irgendwie aufzufallen, sei es durch seine Stimme[7]), sei es durch seine Kleider, seine Zelle und deren Einrichtung u. s. w.[8]) Aber liebe die Arbeit, unterwirf dich allen, schweige, und du wirst die Demut erlangen.[9])

82. In naher Beziehung hiezu stehen die Aufforderungen zum Gebete, wenn sie auch verhältnismäßig nicht ganz so zahlreich sind. Bei Tag und bei Nacht soll das Lob Gottes erschallen.[10]) Besonders dürfen die eigentlichen Gebetszeiten nicht versäumt werden; darum soll man den Aufenthalt außerhalb des Klosters abkürzen und schnell zurückkehren.[11]) Schlägt die Glocke, dann werde ohne Säumen der Weg zur Kirche angetreten.[12]) Vor und nach dem gemeinschaftlichen Gebete mit den Brüdern

---

1) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).

2) Spir. doc. cap. 1; Migne, P. gr. 40, 1073. Amélineau, A. d. M. G. 25, 32.

3) Admon., l. c. 1082. Apophth. P. cap. 37; Migne, P. gr. 65, 87; vgl. Reg. cap. 63 (A. E.).

4) Verb. Sen. Pelag. 1, 2; Migne, P. l. 73, 855; Amélineau A. d. M. G. 25, 15. Apophth. P. cap. 6; Migne, P. gr. 65, 77; vgl. Reg. cap. 63 (A. E.).

5) Spir. doc. cap. 3; Migne l. c. 1076; vgl. Reg. cap. 39. 73 (A. E.).

6) Ib. cap. 1, l. c. 1073.

7) Ib., cap. 2, l. c. 1076; vgl. Reg. cap. 44 (A. E.)

8) Ib., cap. 4, l. c. 1077; vgl. Reg. cap. 43 (A. E.).

9) Admon., l. c. 1082; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).

10) S. Ant. Serm. VIII.; Migne, P. gr. 40, 968. Amélineau, A. d. M. G. 25, 36; vgl. Reg. cap. 1. 70 (A. E.),

11) Admon., l. c. 1079; vgl. Reg. cap. 6. 42 (A. E.).

12) Ib.

soll jeder auf seiner Zelle beten[1]). Überhaupt soll in der Zelle die ganze Zeit geteilt sein zwischen Handarbeit, Gebet und Lesung der hl. Schrift.[2])

Auf die Lesung soll ganz besonderer Eifer verwendet werden, denn sie bewahrt vor Sünde[3]) und bietet Beispiele für jede Lage des Lebens.[4]) Das Überdenken der Werke Gottes wird auch vor nachlässigem Gebete bewahren, denn das Gebet des Nachlässigen ist unnützes Wortemachen.[5])

83. Dieselbe Bezeichnung wird den Gesprächen über weltliche Dinge beigelegt, sie sollen also ganz gemieden werden[6]). Selbst im freundlichen Verkehre mit den Brüdern soll man sich vor zu vielem Reden hüten[7]). Des öftern wird überhaupt das Stillschweigen dringend empfohlen, denn es ist Nachahmung des Herrn[8]) und Gemeinschaft mit Gott und seinen Engeln[9]). Es ist Mittel zur Erlangung der Demut, weil der Schweigende sich für unwürdig bekennt zu reden[10]). Beim Reden aber ist es Regel der Klugheit, nicht allen seine Gedanken zu offenbaren, um den Brüdern nicht zum Anstoß zu gereichen[11]), Gebot des Anstandes, seine Stimme nicht zu laut erschallen zu lassen[12]).

84. Natürlich begegnet das Gebot den Fastens und der Mäßigkeit an vielen Stellen. So wird als Mittel zur Vollkommenheit das tägliche Fasten bis zum Abend empfohlen[13]). Es wird hingewiesen auf das Beispiel des hl. Antonius selbst, welcher sich sein ganzes Leben hindurch mit einem geringen Maße von Gerstenbrot und trübem Wasser

1) Admon. l. c. 1082; vgl. Reg. cap. 13. 45 (A. E.).
2) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 65 (A. E.).
3) Admon., l. c. 1080.
4) Verb. Sen. Ruf. cap. 108; Migne, P. l. 73, 781. Interrog.; Migne, P. gr. 40, 1093. Apophth. P. cap. 3; Migne P. gr. 65, 76. Amélineau, A. d. M. G. 25, 38; vgl. Reg. cap. 3 (A. E.).
5) Spir. doc. cap. 3; l. c. 1076; vgl. Reg. cap. 54 (A. E.).
6) Ib. cap. 1; l. c. 1074; vgl. Reg. cap. 9 (A. E.).
7) Ib. cap. 2; l. c. 1075; vgl. Reg. cap. 24 (A. E.).
8) Ib. cap. 3; l. c. 1076.
9) S. Ant. Serm. X.; Migne, P. gr. 40, 970; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).
10) Verb. Sen. Joh. 32, 1; Migne P. l. 73, 1051; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).
11) Admon., l. c. 1080; vgl. Reg. cap. 41 (A. E.).
12) Spir. doc. cap. 2; l. c. 1075; vgl. Reg. cap. 44 (A. E.).
13) Amélineau, A. d. M. G. 25, 37; vgl. Reg. cap. 3 (A. E.).

begnügte[1]). So sollen die Mönche, auch wenn sie Felder und Weinberge bebauen, nicht unmäßig essen und trinken, um nicht auf Gott zu vergessen[2]), denn aus vollem Bauche kommen große Laster hervor[3]). Dazu sollen sie mit geringeren, ärmeren Speisen zufrieden sein[4]) und ihr Brot in Ruhe, d. h. Schweigen, und Mäßigkeit genießen.[5]) Wein aber ist überhaupt nichts für den Mönch.[6]) Sehr auffallend und mit allem Übrigen in Widerspruch stehend ist der Satz: Tribus vini calicibus quartum ne addas, nisi propter magnum morbum aliquem.[7]) Allein hier kann es sich entweder nur um einen singulären Fall handeln, wo etwa individuelle Verhältnisse eine Milderung der sonst geltenden Regel rechtfertigten, oder, was wahrscheinlicher ist, der ganze Satz stammt nicht von Antonius, sondern kommt von Abt Isaias, wo er sich mehrmals findet.[8])

85. Nicht minder oft erscheint die Mahnung zu emsiger Handarbeit. Der Faule ist gleich einem zerfallenen Hause, eine Wohnung für allerhand böses Gewürm, eine Lagerstätte für Schutt.[9]) Darum heißt es immer wieder, man solle eifrige Handarbeit betreiben, um dadurch Gott ein friedliches Opfer zu bringen.[10]) Nur muß die Arbeit regelmäßig und beharrlich sein, nicht den Regungen der Laune unterliegen.[11]) Ihre süße Frucht wird sein die Furcht Gottes,[12]) die Erhörung des Gebetes,[13]) und in Verbindung mit Beten und Wachen wird sie von aller Schmach

1) Amélineau, A. d. M. G. 25, 36.

2) Serm. VII; l. c. 968. Vgl. Admon., l. c. 1081.

3) Verb. Sen. Joh. 40; Migne, P. l. 73, 1056; vgl. Reg. cap. 52 (A. E.).

4) Spir. doc. cap. 5. 6; l. c. 1077 sq.

5) Admon., l. c. 1079; vgl. Reg. cap. 77 u. 78 (A. E.).

6) Amélineau, A. d. M. G. 25, 27; vgl. Reg. cap. 19 (A. E.).

7) Admon., l. c. 1080.

8) S. Is. Reg. cap. 2; Migne, P. l, 103, 429. Is. Or. 3, 4; Migne, P. gr. 40, 1111.

9) Serm. XVI., l. c. 974; Admon., l. c. 1082; vgl. Reg. cap. 69 (A. E.).

10) Serm. VII.; l. c. 968. Dazu Spir. doc. cap. 3; l. c. 1076. Admon., l. c. 1080; vgl. Reg. cap. 65 (A. E.).

11) Verb. Sen. Joh. 27, 1; Migne, P. l. 73, 1050; vgl. Reg. cap. 71. 22 (A. E.).

12) Admon., l. c. 1080; vgl. Reg. cap. 58 (A. E.)

13) Serm. VII.; l. c. 968.

befreien; denn Handarbeit bewirkt Reinheit des Herzens, diese aber macht, daß die Seele alle Frucht bringt.[1])

86. Auf der Grundlage der Selbstüberwindung erscheinen die Blüten der Nächstenliebe. Der Verkehr mit den Brüdern sei voll Freundlichkeit,[2]) so daß man alle sich zu Freunden mache.[3]) Ihnen zuliebe soll man auch zuweilen von der gewohnten Höhe strengen Ernstes herabsteigen, da ja auch ein Bogen, der zu stark gespannt wird, bricht.[4])

Dem entsprechen auch die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit. Leidet der Bruder, so sei mit ihm traurig.[5]) Hat er gefehlt, so verdamme ihn nicht, auf daß die Furcht Gottes nicht von dir weiche und du nicht in die Hände deiner Feinde fallest;[6]) mache ihm auch keinen Vorwurf wegen des Fehlers.[7]) Überhaupt soll man auf keinen zürnen, sondern allen stets verzeihen.[8]) Gewinnen wir aber einen Bruder, so gewinnen wir Gott, geben wir jedoch einem Bruder Ärgernis, so sündigen wir gegen Christus.[9])

87. Anderes freilich wird vorgeschrieben gegenüber der Welt. Alles Weltliche soll der Mönch hassen und fliehen, da gerade dies ihn am weitesten von Gott entfernt.[10]) Läßt sich auch der Besuch von Städten und Dörfern nicht ganz vermeiden, so sollen die Brüder sich doch besonders vor solchen Ortschaften hüten, in welchen sie früher einmal eine Sünde gethan.[11])

Zumal sind es die Verwandten, vor deren Umgang gewarnt wird. Von den Besuchen bei ihnen beginnt das Verderben der Seele,

---

1) Admon., l. c. 1080.; vgl. Reg. cap. 68. 71 (A. E.).

2) Spir. doc. cap. 2; l. c. 1075; vgl. Reg. cap. 8 (A. E.).

3) Ib. cap. 4; l. c. 1077; vgl. Reg. cap. 57 (A. E.).

4) Verb. Sen. Pelag 10, 2; Migne, P. l. 73, 912. Amélineau A. d. M. G. 25, 16. Apophth. P. cap. 13; Migne, P. gr. 65, 79; vgl. Reg. cap. 74 (A. E.).

5) Spir. doc. cap. 2; l. c. 1075. Amélineau, A. d. M. G. 25, 39; vgl. Reg. cap. 2. 55 (A. E.)

6) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 59 (A. E.).

7) Spir. doc. cap. 5; l. c. 1077; vgl. Reg. cap. 47. 23 (A. E.).

8) Admon., l. c. 1080; vgl. Reg. cap. 71 fin. (A. E.).

9) Verb. sen. Pelag. 17, 2; Migne, P. l. 73, 973. Apophthegm. P. cap. 9; Migne, P. gr. 65, 77; vgl. Reg. cap. 40 (A. E.).

10) Admon., l. c. 1082; vgl. Reg. cap. 9 (A. E.).

11) Admon., l. c. 1080; vgl. Reg. cap. 60 (A. E.).

die Frucht des Lebens geht verloren. Deshalb sei auch den Mönchen nicht erlaubt, nach Belieben ihre Eltern und Verwandten zu besuchen.[1])

88. Hieran mögen sich einige andere Vorschriften mehr vermischten Inhalts reihen, soweit solche Zusammenhang mit Geboten der Regel haben.

Eine Erweiterung gewissermaßen des zuletzt besprochenen Punktes ist die Mahnung zur Beharrlichkeit, von dem guten einmal begonnenen Werke nämlich nicht zurückzutreten, den Weg der Einsamkeit nicht mehr zu verlassen,[2]) — ein Ersatz für das später eingeführte Gelübde der stabilitas. Dies erstreckt sich sogar darauf, daß der Mönch nicht einmal mehr der einst begangenen Sünden gedenken solle, damit die zurückgedrängten Leidenschaften nicht neuerdings hervorbrechen.[3]) Anstatt dessen soll er vorwärts blicken und oft des Todes und selbst der Hölle gedenken, um ihr nicht zu verfallen.[4]) Jeden Tag soll er für den letzten, der ihm gewährt ist, halten, und er wird von Sünde sich bewahren.[5])

Auch die Kleider des Mönches, als welche die ärmellose Tunika, das Schultertuch und die Cuculla genannt werden, dienen als Kriegswaffen gegen den Feind;[6]) es ist eben das dem Stolze entgegengesetzte Kleid der Armut, welches sie tragen sollen, welches sie schützt.[7])

Schließlich sei hervorgehoben, daß in verschiedenen Wendungen der Hinweis wiederkehrt, Alles zur Ehre Gottes und nur zu diesem Zwecke zu thun.[8])

---

89. Es zeigt sich beim Rückblicke leicht die vielfache Übereinstimmung unserer Regel mit den Aussprüchen, welche in den vier Sammlungen vom heil. Antonius ausgesagt werden; nicht selten begegnen sie

---

1) Ib., l. c. 1080. Verba Sen. Ruf. cap. 31; Migne, P. l. 73, 759. Amélineau, A. d. M. G. 25, 36; vgl. Reg. cap. 11 (A. E.).

2) Spir. doc. cap. 1, l. c. 1073 sq.

3) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 60 (A. E.)

4) Spir. doc. cap. 5, l. c. 1077. Amélineau, A. d. M. G. 25, 17; vgl. Reg. cap. 71 (A. E.).

5) Admon., l. c. 1081; vgl. Reg. cap. 66 (A. E.).

6) Amélineau, A. d. M. G. 25, 40 s.; vgl. Reg. cap. 37. 54 (A. E.).

7) Spir. doc. cap. 4, l. c. 1077; vgl. Reg. cap. 43 (A. E.).

8) Amélineau, A. d. M. G. 25, 41. Spir. doc. cap. 3, l. c. 1076. Verb. Sen. Pelag. 17, 1; Migne, P. l. 73, 973; vgl. Reg. cap. 50 (A. E.).

sich fast im Wortlaute. Die von Abraham Ecchellensis veröffentlichten Admonitiones, zum Teil auch die Spiritualia Documenta sind geradezu nichts anderes, als eine nicht in Kapitel eingeteilte Regel.

Allerdings enthält die Regula einiges, wovon keine der Sammlungen berichtet, so etwa die Pflege der Kranken, wie auch diese manches aufführen, was in der Regel sich nicht findet, hauptsächlich ascetische Vorschriften; ebenso geht ein Teil der Admonitiones an Strenge erheblich über das hinaus, was in der Regel (und den übrigen Teilen der Sammlungen) gefordert ist.

Allein diese Unterschiede sind einerseits imganzen nicht sehr bedeutend, andrerseits mögen sie begründet sein in den Absichten des Verfassers der Regula, welcher dies oder jenes aufzunehmen für seinen Zweck nicht für nötig hielt. Keinenfalls können sie den Gesamteindruck stören, daß unsere Regel zum großen Teil mit dem Inhalte der vier Sammlungen, zumal der des Abraham Ecchellensis übereinstimmt.

90. Wenden wir die früher aufgestellten kritischen Grundsätze auf diese Thatsache an, so ergibt sich der Schluß, daß bei nicht wenigen Sätzen der Regel große Wahrscheinlichkeit für ihre Herkunft von Antonius spricht, bei einer erheblichen Zahl anderer diese wenigstens nicht ausgeschlossen ist. Die weit überwiegende Zahl der Kapitel berücksichtigend haben wir also das Recht zu sagen, daß die Regel ihrem Inhalte nach fast gewiß auf den heil. Antonius zurückzuführen ist, also seinen Namen verdient.

IV.

Andere Quellen.

91. Für die weitaus meisten Bestimmungen der Regel des heil. Antonius ist der Zusammenhang mit Gedanken, welche ihm an sonstigen Orten zugeschrieben werden, nachgewiesen. Allein es bleibt doch noch eine Reihe von Kapiteln — imganzen 13 unter 80 —, welche mit Antonius nicht in Beziehung gebracht werden konnten.

Es ist nun möglich, daß auch diese Vorschriften auf Aussprüche des großen Eremiten zurückzuführen sind, welche anderswo unter seinem Namen sich nicht mehr verzeichnet finden. Allein es ist ebensowohl möglich, daß auch Aussprüche anderer Patriarchen des Mönchtums als Bausteine ver-

wendet wurden. Es fragt sich demnach, ob solche andere Quellen der Regula Sti Antonii noch erkannt werden können.

92. Am nächsten liegt, in den alten ägyptischen Mönchsregeln, soweit wir von ihnen zur Zeit Kenntnis haben, nach verwandtschaftlichen Beziehungen zu suchen.

Unter ihnen ist die bedeutendste, vom nachhaltigsten Einflusse begleitete die des heil. Pachomius,[1]) des Zeitgenossen des heil. Antonius, des Begründers der Klöster von Tabennisi. Nur fünf Kapitel unserer Regel aber sind es, welche eine gewisse nähere oder fernere Ähnlichkeit mit Vorschriften des heil. Pachomius andeuten; nämlich cap. 17 (nach A. E.), wonach der Mönch nicht allein ausgehen soll;[2]) die cap. 75 und 76 (A. E.), welche vom Verhalten auf Reisen handeln;[3]) cap. 79 (A. E.), welches von der Bescheidenheit bei Tisch spricht,[4]) und allenfalls noch cap. 55 (A. E.), welches vorschreibt, für Gottes Ehre zu arbeiten.[5])

Aber keine dieser Berührungen ist eine solche, daß von einem bestimmenden Einflusse der Regel des hl. Pachomius gesprochen werden kann.

Ebenso ist es in den zwei Fällen, in welchen unsere Regel der des heil. Makarius begegnet, nämlich in cap. 73 (A. E.). — Warnung vor Überhebung[6]) —, und vielleicht auch cap. 25 (A. E.) — Stillschweigen in der Kirche.[7])

Von den übrigen bisher bekannten alten Regeln kommt gar keine mehr inbetracht, außer der des Abtes Isaias; diese aber ist von solchem Einflusse, daß sie eine etwas eingehendere Besprechung verlangt.

93. Der Abt Isaias[8]) lebte in der zweiten Hälfte des 4. Jahr-

1) S. Grützmacher, Pachomius S. 114. 117 ff., bes. 127 f.

2) Vgl. Reg. S. Pachom. nach Hieronymus cap. 56; Migne, P. l. 23, 71. Nach Pitra (Analecta sacra et classica. Par. 1888. p. 114) cap. 24. Nach den Bollandisten cap. 21; Migne, P. gr. 40, 949.

3) Vgl. Reg. Pach. cap. 7; Pitra, Analecta. 114.

4) Vgl. Reg. Pach. cap. 14; Pitra, ib. — Pallad. Laus. cap. 38; Migne, P. gr. 34, 1100.

5) Vgl. Reg. Pach. cap. 14 nach den Bollandisten; Migne, P. gr. 40, 947; auch Amélineau, A. d. M. G. 17, 368, nach der arabischen Vita Pach.

6) Vgl. Reg. Mac. cap. 5; Migne, P. gr. 34, 967.

7) Vgl. Reg. Mac. cap. 15; Migne, ib. 969.

8) Pallad. Laus. cap. 15; Migne, P. gr. 34, 1035 sq. Nouv. Bibliogr. univ. 16, 329. Fabricius Bibl. graeca, ed. Harles 9, 282 sq. 11, 621. Bardenhewer Patrologie 247. Weitere Lit. bei U. Chevalier, Répert. 1124.

hunderts (gestorben 372?) und war geboren zu Alexandrien; sein Vater soll Kaufmann in Spanien gewesen sein. Sonst weiß man von seinen Schicksalen fast nichts.

Die Werke, welche ihm zugeschrieben werden, sind noch zum größeren Teile ungedruckt; von den gedruckten interessiert uns zunächst seine Regel, welche den Titel führt: Praecepta seu Consilia Abbatis Isaiae posita Tironibus in Monachatu. Nach Holste-Brockie[1]) ist sie mitgeteilt bei Migne, im Band 103 der Patr. lat. Benedikt von Aniane benützt sie in seiner Concordia Regularum nicht, ebensowenig wie sie enthalten ist in der Kölner Handschrift des Codex Regularum.[2]) Woher die Ausgabe von Holste stammt, ist demnach so unbekannt, wie es für die Regel des hl. Antonius selbst ist.

Die Quelle für ihre 68 Vorschriften, „würdig der ältesten Zeiten“[3]) bilden, zum größeren Teil fast wörtlich, sonst dem Sinne nach die 29 Orationes des Abtes Isaias,[4]) welche zuerst Franz Zini in lateinischer Sprache, Venedig 1574, herausgab.

Diese Reden sind wohl sicher nicht von Isaias selbst geschrieben, sondern von einem seiner Schüler; mancher Ausspruch mag auch jünger sein wie Isaias, der teilweise noch Zeitgenosse des heil. Antonius — ob sein Schüler? — war. Der Kreis ihrer Gedanken ist etwas weiter gezogen als in des letztern Briefen, sonst aber verraten sie viele Ähnlichkeit mit diesen: reiche Benützung der hl. Schrift, tiefe ascetische Ideen zeichnen sie aus; ebensowenig wie Antonius citieren sie aber einen kirchlichen Schriftsteller. An Kraft und Weihe stehen sie den Briefen des Vaters der Mönche etwas nach. Doch verdienten sie, weiter bekannt und benützt zu sein.

94. Ein Teil nun der aus diesen Reden gezogenen Praecepta begegnet uns fast dem Wortlaute nach in der Regel des heil. Antonius, wenn auch eine völlig wörtliche Übereinstimmung der nur in verschiedenen Übersetzungen vorliegenden Regeln natürlich ausgeschlossen ist.

Es ist zumal der zweite Teil der Regula Sti Antonii (cap. 58 bis 80 nach A. E., cap. 36--48 nach H.-Br.), welcher diese Verwandt-

1) 1, 6—9.
2) Seebaß, Zeitschr. f. Kirchengesch. 15, 255 (1895).
3) Tillemont 7, 753.
4) Migne, P. gr. 40, 1105—1206.

schaft besonders klar anzeigt, also derjenige Abschnitt, welcher, wie schon oben (n. 13) bemerkt, sich durch seinen ganzen Charakter vom ersten unterscheidet. So ist cap. 58 der Reg. Sti Ant. (nach A. E.) gleich mit Reg. Is. cap. 7; cap. 59 bezw. mit cap. 8; cap. 62 mit cap. 9; capp. 63 und 64 mit cap. 10; cap. 65 mit cap. 11; cap. 66 mit cap. 12; capp. 67 und 68 mit cap. 13; cap. 70 mit cap. 14; capp. 71 und 72 mit cap. 15; cap. 74 mit cap. 16; capp. 75—78 mit cap. 17; cap. 80 mit cap. 18. Es ist dies um so wichtiger, als für einige dieser Kapitel (nämlich 62. 75 und 78) in den dem heil. Antonius zugeschriebenen Aussprüchen sich keine analogen Stellen fanden.

Außerdem zeigen einige Verwandtschaft capp. 4 und 5 (A. E.) der Reg. Sti Ant. mit cap. 1 des Isaias; cap. 48 mit cap. 22 und cap. 52 mit cap. 56. Vielleicht dürften noch verglichen werden cap. 6 mit cap. 3; cap. 13 mit cap. 32 und cap. 43 mit cap. 38.

Endlich treffen wir noch nähere Beziehungen zwischen einigen Vorschriften der Regel und gewissen Teilen der Orationes, nämlich zwischen Reg. S. Ant. cap. 3 mit Is. Or. 1, 1; cap. 41 mit Or. 9, 1; cap. 60 mit Exerc.[1]) cap. 6; cap. 69 mit Or. 9, 2 und cap. 79 mit Or. 2, 1.

95. Wie ist nun diese vielfache Übereinstimmung von Isaias und Antonius zu erklären? Brockie[2]) meint, die betreffenden Abschnitte seien aus der Regel des Isaias einfach in die des Antonius übernommen worden. Dafür scheint zu sprechen, daß vorwiegend aus ihnen der zweite, vom ersten formell unterschiedene Teil der Regula S. Antonii gebildet ist. Allein es dürfte dieser Erklärungsversuch doch nur mit Vorbehalt Zustimmung verdienen. Wenn nämlich damit gesagt sein soll, daß die von Isaias herübergenommenen Bestimmungen ganz von diesem herrühren, dann wird man sich nicht für einverstanden erklären können.

Vielmehr ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß Isaias manchen Satz, welchen Antonius ausgesprochen hatte, wiederholte, also gewissermaßen sich aneignete, und daß dann dieser Satz, sei es durch Isaias selbst,

1) Abbatis Isaiae Capitula de religiosa Exercitatione et quiete sind von seiner Regel verschieden. Sie bilden in griechischer Sprache und lateinischer Übersetzung einen Anhang zu derselben und zu den Orationes; Migne, P. gr. 40, 1205—1212.

2) Observ. crit. zur Regel des hl. Antonius, Migne, P. l. 103, 423.

sei es durch den die Feder führenden Schüler, unter des Isaias Namen weiter verbreitet wurde. Und dann mag allerdings aus der Regel und den anderen Schriften des Isaias eine solche Sentenz den Weg zurückgefunden haben in jene Regel, welche der Hauptsache nach Worte und Beispiele des großen Antonius fixierte. Der Gedanke gehört also wohl diesem, der Ausdruck des Gedankens jenem.

Für diese Annahme spricht einmal der allerdings nicht sehr schwer wiegende Umstand, daß die aus dem Arabischen angefertigte Regelübersetzung des Abraham Ecchellensis am Ende des ersten Teiles die Schlußformel nicht hat, also beide Teile als zusammengehörig verbindet. — Ein weiterer Grund ist, daß in den Kapiteln 72—80 (A. E.) der Ausdruck sich wieder dem im ersten Teile der Regel (cap. 1—57) gebräuchlichen nähert, also eine gewisse strenge Knappheit zeigt, während die ersten Kapitel des zweiten Teiles (58—71) einen väterlicheren Ton anschlagen; und doch stehen die Kapitel 72—80 im gleichen Verhältnisse zu Isaias, wie die Kapitel 58—71. Durchschlagend aber ist die Thatsache, daß für fast alle Kapitel der Antonianischen Regel, welche von Isaias übernommen sein mögen, sich Belegstellen in den dem heil. Antonius zugeeigneten Schriften finden, und zwar dies meistens solche, welche fast zweifellos ihm angehören, da sie nicht nur da oder dort vorkommen, sondern sich entweder in mehreren Sammlungen verzeichnet finden oder auch auf die Vita sich stützen.

Ähnlich verhält es sich ja mit dem bekannten Gleichnisse, daß die Mönche in der Welt zu Grunde gehen, wie die Fische auf dem trockenen Lande. Dies Gleichnis wird in der Vita, den Admonitiones, bei Amélineau und Pelagius dem heil. Antonius zugeschrieben, kommt also auch ohne Zweifel ihm zu, und doch legt es Rufinus oder wer sonst der Sammler dieser nach ihm genannten Verba sein mag, es einem Abte Moyses in den Mund.[1])

Es ist demnach der Schluß zulässig, daß auch für die aus Isaias übernommenen Stücke dem heil. Antonius mit großer Wahrscheinlichkeit die Urheberschaft zuerkannt werden muß.

96. Trotzdem bleiben nun noch acht Kapitel übrig, für welche eine Quelle oder wenigstens der Zusammenhang mit andern Bestimmungen nicht nachgewiesen ist. Für einige derselben finden sich gewisse Anhalts-

---

1) Verb. Sen. Ruf. cap. 109; Migne, P. l. 73, 781.

punkte in den Verba Seniorum, welche Rosweyd veröffentlicht hat; so für die Kapitel 7. 15. 27 und 35 (A. E.). Allein zu großes Gewicht läßt sich darauf nicht legen, ebensowenig wie auf etwaige Anklänge bei Cassian oder Palladius, da das Verhältnis doch ein zu loses ist, um eine Abhängigkeit begründen zu können. Ihre Herkunft muß also unentschieden bleiben, ebenso wie die der Kapitel 14. 18. 26 und 30, für welche der Ursprung überhaupt nicht gefunden wurde.

---

97. Es ergibt sich nun für die Herkunft der einzelnen Regelbestimmungen folgende

Übersicht.[1]

Prol. Ant.[2] Admon.; Serm. X. (Spir. doc.; Ep. 20 nach A. E.).
I. 1. Ant. Serm. VIII.; Ep. 5, 1; Ep. 8 (nach A. E.); Amélineau 36;[3] Vita c. 3. 55.
II. 2. Ant. Vit. c. 56.
3. Ant. Vita c. 3. 55. 65; Apophth. Ant. c. 3; Amélineau 37. (Verb. Sen. Ruf. c. 108; Amél. 38; Apophth. Ant. c. 34.) — Is. Or. 1, 1.
III. 4. Ant. Admon.; Vita c. 55 (19.) — Is. Reg. c. 1.
5. Ant. Admon. (Vita c. 7. 19.) — Is. Reg. c. 1.
IV. 6. Ant. Admon.; Vit. c. 55. — (Is. Reg. c. 3.)
V. 7. — (Verb. Sen. Pelag. 4, 65.)
VI. 8. Ant. Spir. doc. c. 2; Vit. c. 67.
9. Ant. Admon.; Ep. 10. 17 (A. E.); Vit. c. 85 (Spir. doc. c. 1.)
VII. 10. Ant. Serm. VI.; Vit. c. 19.

---

1) Die römischen Ziffern zeigen die Zählung nach Holste-Brockie, die arabischen die nach Abraham Ecchellensis an. Die in Klammern stehenden Citate stehen nur in entfernterem Zusammenhange mit dem Inhalt des Kapitels.

2) Für das dem heil. Antonius Zugeschriebene gelten die gemachten Vorbehalte.

3) Die Verweisungen auf Amélineau beziehen sich alle auf A. d. M. G. T. XXV.

11. Ant. Admon.; Ep. 14 (A. E.); Vit. c. 3. 20. 85; Verb. Sen. Ruf. c. 31; Amélineau 36.

VIII. 12. Ant. Vit. c. 17; Ep. 20 (A. E.); Apophth. Ant. c. 20; Verb. Sen. Ruf. c. 69; Verb. Sen. Pelag. 6, 22.

IX. 13. Ant. Admon.; Ep. 5, 1. — (Is. Reg. c. 32.)

X. 14. —

XI. 15. — Verb. Sen. Pelag. 10, 32. (10, 111).

16. Ant. Vit. c. 55 (19); Verb. Sen. Pelag. 10, 32 (und 16, 14. 15).

XII. 17. Ant.? (Vit. c. 46. 69; Soz. H. E. 1, 13) — Pachom. Reg. c. 56 (Hier.); (c. 21, Boll.).

XIII. 18. —

XIV. 19. Ant. Vit. c. 7; Amélineau 27 (Admon.).

20. Ant. Vit. c. 7. — Hier. Vit. Hilar. c. 3.

XV. 21. Ant. Vit. c. 7; Ep. 9 (A. E.).

XVI. 22. Ant. Vit. c. 3; Ep. 9 (A. E.) — Macar. Reg. c. 4. Vgl. Phil. 2, 14.

23. Ant. Spir. doc. c. 5; Ep. 2, 5; Vit. c. 9.

XVII. 24. Ant. (Spir. doc. c. 2; Verb. Sen. Pelag. 11, 20.)

XVIII. 25. — (Macar. Reg. c. 15.)

26. —

XIX. 27. — (Verb. Sen. Paschas. 36, 2.)

XX. 28. Ant. Ep. 17 (A. E.). (Vit. c. 3.)

29. Ant. Vit. c. 90. 91. (V. Hilar. c. 31.)

XXI. 30. —

XXII. 31. Ant. Vit. c. 38; Ep. 8. 14 (A. E.).

32. Ant. Admon.; Ep. 8. 14 (A. E.); Verb. Sen. Ruf. c. 176; Vit. c. 67. 4. Apophth. Ant. c. 38.

XXIII. 33. Ant. Vit. c. 3. 55.

XXIV. 34. Ant. Vit. c. 55.

35. — Verb. Sen. Pelag. 15, 64.

XXV. 36. Ant. Vit. c. 65; Ep. 16. 20 (A. E.).

37. Ant. Vit. c. 47. 91. (Amélineau 40 s.)

38. Ant. Ep. 9; Spir. doc. c. 6.

39. Ant. Spir. doc. c. 2; Vit. c. 55 (56).

40. Ant. Verb. Sen. Pelag. 17, 2; Apophth. Ant. c. 9.

41. Ant. Admon. — Is. Or. 9, 1.

XXVI. 42. Ant. ? (Admon.)
XXVII. 43. Ant. Spir. doc. c. 4; Ep. 10 (A. E.). — (Is. Reg. c. 38.)
44. Ant. Spir. doc. c. 2; Ep. 10 (A. E.).
45. Ant. Admon.
XXVIII. 46. Ant. Spir. doc. c. 6.
XXIX. 47. Ant. Spir. doc. c. 5; Ep. 2, 5; Vit. c. 55.
XXX. 48. Ant. Vit. c. 55. (56). — Is. Reg. c. 22.
49. Ant. Admon.; Vit. c. 65.
50. Ant. Spir. doc. c. 3; Verb. Sen. Pel. 17, 1; Amélineau 41.
XXXI. 51. Ant. Admon.
XXXII. 52. Ant. Serm. VII; Spir. doc. c. 5; Verb. Sen. Joh. 7, 40; Amélineau 36; Vit. c. 55 (Verb. Sen. Pelag. 5, 1. Apophth. Ant. c. 22. Amélineau 26). — Is. Reg. c. 56.
53. Ant. Vit. c. 7.
XXXIII. 54. Ant. Spir. doc. c. 3. (Amélineau 40).
XXXIV. 55. Ant. Vit. c. 56. — (Pach. Reg. c. 14 Boll.)
XXXV. 56. Ant. Spir. doc. c. 2. — Is. Or. 1, 1.
57. Ant. Spir. doc. c. 4.
XXXVI. 58. Ant. Admon.; Vit. c. 3. — Is. Reg. c. 7.
XXXVII. 59. Ant. Vit. c. 55; Admon.; Ep. 2, 5. — Is. Or. 9, 1; Reg. c. 8.
XXXVIII. 60. Ant. Vit. c. 20; Admon. — Is. Exerc. c. 6.
XXXIX. 61. Ant. Admon.; Ep. 20 (A. E.). — Is. Exerc. c. 6; Is. Or. 9, 2.
62. — Is. Reg. c. 9; Is. Or. 9, 2.
63. Ant. Apophth. Ant. c. 6. 37; Vit. c. 55; Admon.; Verb. Sen. Pelag. 1, 2; Amélineau 15. — Is. Exerc. c. 6; Is. Or. 9, 2; Is. Reg. c. 10.
64. Ant. Admon. — Is. Exerc. c. 6; Or. 9, 2; Reg. c. 10.
XL. 65. Ant. Vit. c. 3. 55. Admon. — Is. Exerc. c. 6; Is. Or. 9, 2; Reg. c. 11.
XLI. 66. Ant. Vit. c. 19. 91; Ep. 2, 12; Spir. doc. c. 5; Admon. — Is. Exerc. c. 6; Or. 9, 2; Reg. c. 12.

XLII. 67. Ant. Vit. c. 55. — Is. Reg. c. 13; Exerc. c. 7; Or. 9, 2.

XLIII. 68. Ant. Vit. c. 3; Ep. 9 (A. E.) — Is. Exerc. c. 7; Or. 9, 2; Reg. c. 13.

69. Ant Serm. XVI; Admon. — Is. Or. 9, 2.

XLIV. 70. Ant. Vit. c. 3. 65; Admon.; Ep. 5, 1. 8 (A. E.). (Verb. Sen. Joh. 38, 1.) — Is. Reg. c. 14; Exerc. c. 7; Or. 9, 2.

XLV. 71. Ant. Amélineau 17; Verb. Sen. Joh. 32, 1. 27, 1; Vit. c. 3. (56); Admon.; Serm. X; Spir. doc. c. 5; Ep. 9. 20 (A. E.). — Is. Exerc. c. 8; Or. 9, 2. 20; Reg. c. 15.

XLVI. 72. Ant. Verb. Sen. Pelag. 15, 3; Amélineau 38; Apophth. Ant. c. 7. — Is. Reg. c. 15.

73. Ant. Spir. doc. c. 3; Ep. 2, 5. 9 (A. E.); Vit. c. 56. — Macar. Reg. c. 5.

XLVII. 74. Ant. Verb. Sen. Pelag. 10, 2; Amélineau 16; Vit. c. 67. (45); Apophth. Ant. c. 13. — Is. Reg. c. 16.

75. — Is. Reg. c. 17; Pachom. Reg. c. 7, Pitra.

76. Ant. Vit. c. 55. (46. 69). — Is. Reg. c. 17; Or. 2, 1; 4, 2; Pachom. Reg. c. 7, Pitra.

XLVIII. 77. Ant. Admon. — Is. Or. 2, 1; Reg. c. 17.

78. — Is. Reg. c. 17; Or. 2, 1.

79. — Is. Or. 2, 1; Pachom. Reg. c. 14, Pitra.

80. Ant. Vit. c. 55; Admon. — Is. Or. 2, 1; Reg. c. 18. 57.

---

98. Diese Übersicht zeigt demnach, daß für 67 der aufgestellten Regeln — nach der Zählung von Abraham Ecchellensis – mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit der heil. Antonius als Autor angesehen werden darf. Für 13 derselben läßt sich ein direkter Zusammenhang mit den Aussprüchen des Heiligen nicht nachweisen; aber 4 von diesen letzteren (die Kapitel 62. 75. 78. 79) können, weil zunächst auf den Abt Isaias zurückgeführt, von Antonius herrühren (s. oben N. 95),

während 5 Kapitel (7. 15. 25. 27. 35) auf andere Patriarchen des Mönchtums als Urheber hinweisen; 4 Kapitel (14. 18. 26. 30) bleiben ohne Nachweis ihres Ursprungs.

99. Ist also auch der heil. *Antonius* nicht der *unmittelbare Verfasser* der nach ihm genannten Regel, so unterliegt doch kaum einem Zweifel, daß *sein Geist* sie durchweht. Sie ist ein Denkmal des ernsten Strebens nach Vollkommenheit, wodurch er sich geheiligt, aufgebaut aus Sätzen, welche er im heißen Kampfe als richtig für seine Zeit und die Verhältnisse seiner Söhne erprobt hat. Weist sie auch nach Form und Inhalt ihre Unvollkommenheiten auf, wie das bei den Anfängen ganz neuer Lebensweisen natürlich ist, so bleibt sie doch ehrwürdig als Zeugnis für das Ringen unserer Väter und zumal des größten aus ihren hehren Reihen, des heil. Antonius. —

100. Wer aber die einzelnen Sätze zum Ganzen zusammengefügt, ist völlig unbekannt. Das scheint allerdings als sicher angenommen werden zu dürfen, daß die Regel *nicht einem* Verfasser ihr Dasein verdankt, sondern daß sie das Werk von mindestens zwei Sammlern ist. Hiefür spricht die sonst zu auffällige stilistische Verschiedenheit der zwei Teile, aus denen sie besteht (s. o. N. 13), für welche auch die unmittelbare Herkunft der meisten Kapitel des zweiten Teiles von Isaias nicht ein genügender Erklärungsgrund ist (s. oben N. 95). Verstärkt wird die Annahme durch die Schlußformel, mit welcher bei Holste-Brockie der erste Teil endet, vielleicht auch durch die Bemerkung dieser Herausgeber, daß das nun Folgende, d. h. der zweite Teil, einem anderen „Exemplar" d. h. wohl einer anderen Handschrift entnommen sei.

101. Fragen wir endlich nach dem speziellen *Zwecke*, für welchen unsere Regel bestimmt war, so scheint der Inhalt selbst denselben anzudeuten. Sie kann nur gedacht sein als ascetische *Ergänzung* neben einer anderen Mönchsregel, welche das innere Leben des einzelnen mehr außeracht lassend vorwiegend die Verhältnisse des Klosters ordnet.

Unsere Regel setzt nämlich ein *Kloster* voraus, kann also nicht für Eremiten bestimmt sein, welche in der Einsamkeit ferne vom regelmäßigen Verkehre mit Menschen ihr Seelenheil suchen. Sie gibt aber für dieses Kloster gar keine organisatorischen Gesetze, kann also auch die Ordnung eines solchen nicht im Auge haben. Zudem hat der hl. Antonius überhaupt nie ein eigentliches Kloster gegründet, soweit sich nachweisen

läßt; denn als Greis noch beglückwünscht er den schon verstorbenen Pachomius in seinen Jüngern als den ersten, welcher auf göttliche Eingebung hin die Zerstreuten sammelte[1]) und in seinen Reden bei Athanasius fehlt jede leise Andeutung, daß er ein Kloster ins Dasein gerufen; wäre er aber Gründer eines eigentlichen Klosters gewesen, so hätte das nicht unberührt bleiben können (s. o. N. 60). Unsere Regel bleibt demnach in ihrem Aufbau unverständlich, wenn wir sie nicht als Ergänzung einer anderen ansehen, während diese Annahme alle Schwierigkeiten leicht beseitigt.[2])

102. Und zwar scheint sie entstanden zu sein in einem nicht sehr bevölkerten Kloster, welches im übrigen nach der Regel des hl. Pachomius lebte.

Für die Vermutung, daß es sich um ein nicht sehr ausgedehntes Haus handelte, spricht die Vorschrift in Kapitel 32 (nach A. E.), wonach wegen jeder, auch der kleinsten Sache der Abt um seine Entscheidung angegangen werden soll, was doch in einem Kloster mit zahlreichen Mönchen nicht gut anging.

Dafür ferner, daß in diesem Kloster die Regel des hl. Pachomius im allgemeinen befolgt wurde, spricht zunächst die Thatsache, daß unsere Regel auf Ägypten als ihr Heimatsland hinweist. Das verrät die wiederholte Erwähnung des Wasserholens, das Verbot, die Toten in der Kirche zu begraben u. s. w. Besonders aber ist zu bedenken, daß in unserer Regel manches recht verständlich wird nur unter Voraussetzung der des heil. Pachomius. So müssen nach letzterer[3]) alle, sie mögen wollen oder nicht, das Lesen lernen, dessen allgemeine Kenntnis unsere Regel voraussetzt. Pachomius schreibt bestimmte Gebete vor, auf welche unsere Regel offenbar bezug nimmt. Hier wird nur gelegentlich die Kleidung des Mönches berührt, ihre einzelnen Teile werden als bekannt vorausgesetzt, während Pachomius eingehende Bestimmungen für dieselbe trifft.

Wenn denn auch einzelne ascetische Gedanken bei letzterem vorkommen, besonders im cap. 159 (nach Hieronymus) für den Präpositus, und capp. 160—170, wo es sich um äußere Handlungen mit zugefügten

---

1) Amelineau, A. d. M. G. 17, 658 (Arab. Vita des hl. Pachomius).

2) Ähnlich urteilt Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts. 2, 412 über die alten Regeln überhaupt.

3) Cap. 140 nach Hieron., Migne, P. l. 23, 78.

Strafbestimmungen handelt, so wird doch gerade das vermißt, was Antonius so sehr betont, ja was den hauptsächlichsten Inhalt der nach ihm genannten Regel bildet, das Leben der Buße und Demut, mit einem Worte das innere Leben. Es kam also unsere Regel geradezu einem Bedürfnisse der nach Pachomius' Regel lebenden Klöster entgegen.

Die hier und dort scheinbar sich widersprechenden Gesetze für die Pflege der Kranken können dem keinen Eintrag thun, weil Pachomius wieder mehr die äußere Anordnung des Krankendienstes und zwar nur für die erkrankten Brüder ordnet, die Regel von Antonius aber mehr den Geist der Krankenpflege und zwar vielleicht auch für fremde Kranke (s. o. N. 34) im Auge hatte.

103. Unsere Regel hat also nicht den Beruf selbständig zu herrschen, sondern zu ergänzen, und das mochte ihr auch die Aufnahme in manches Kloster des Abendlandes neben einer anderen dort herrschenden Regel verschafft haben. Es war das hier so oft vorkommende Nebeneinanderbestehen von mehreren Regeln in einem Kloster[1]) nicht Willkür noch auch Eklektizismus, sondern Notwendigkeit.

Damit ist aber auch der Zeitpunkt bestimmt, wann sie wenigstens im Abendlande — für das Morgenland fehlen ja alle Nachrichten — ihre Bedeutung verlor. Sie konnte nur dauern, bis eine Regel erschien, welche sowohl die organisatorischen als die ascetischen Bedürfnisse befriedigte, und das war die Regel des hl. Benediktus. War sie bis dorthin manchen die Richtschnur gottbegeisterten Lebens, eine Führerin zum Ziele, so mußte sie verschwinden neben der jüngeren, größeren Schwester, mit ihr der Tochter einer Mutter, der katholischen Kirche.

1) Vgl. Greg. Tur. 10, 29; Migne, P. l. 71, 36. Thomassinus P. 1 l. 3 c. 24 (l. c. 3, 177).

U. J. O. G. D.